

دراسات إسلامية

- ٢ -

شخصيات قلقة في الإسلام

دراسات
ألف بينها وترجمها

جمال الدين بديوي

الطبعة الثانية مزيّدة

الناشر

دار النهضة العربية
٢٣ شارع عبد الخالق ثروت القاهرة

١٩٦٤

شخصيات قلقة في الإسلام

تقديم

الأبحاث الواردة في هذا الكتاب هي :

- (١) لوى ماسينيون^(١) : « سامان الفارسي والبوا كير الروحية للإسلام في إيران »
(نشرات جماعة الدراسات الإيرانية ، رقم ٧ ، باريس سنة ١٩٣٤) .

Louis Massignon : *Salmân Pâk et les premices spirituelles de l'Islam iranien* (Publication de la Société des Etudes Iraniennes, n. 7, Paris 1934)

- (٢) لوى ماسينيون : « دراسة عن المنحى الشخصى لحياة : حالة الخلاج ، الشهيد
الصوفي في الإسلام » ، في مجلة : « الله حى » ، عدد رقم ٤ سنة ١٩٤٥ .

Louis Massignon "Etude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallâj, martyr mystique de l'Islam," in *Dieu Vivent*, n. 4, 1945

- (٣) هنرى كوربان : « السهروردي الحلبي (المتوفى سنة ١١٩١ م) ، مؤسس للمذهب
الإشراقي » ، (نشرات جماعة الدراسات الإيرانية ، رقم ١٦ ، باريس سنة ١٩٣٩) .

Hernry Corbin: *Suhrawardi d, Alep (t1191), fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi)* (Publication de la Société des Etudes Iraniennes, n. 16, paris 1939)

- (٤) السهروردي : « رسالة أصوات أجنحة جبرائيل » ، ترجم نصها الفارسي
إلى العربية باول كروس Paul Kraus ، وترجمنا نحن شرحها الفارسي وفصلا من مقدمة
باول كروس وهنرى كوربان اللذين نشرها في « المجلة الآسيوية » ، عدد يوليو
— سبتمبر سنة ١٩٣٥ ، ص ١ — ٨٢ .

Le bruissement de l'aile de Gabriel, traité philosophique et mystique, publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus, in *Journal Asiatique*.

- (٥) لوى ماسينيون : « المباهلة »

Louis Massignon : *Le Mubâhala* Etude sur la proposition d'ordalie faite par le prophète Muhammad aux Chrétiens Balhârith du Nejrân en l'an 10/631 à Médine. Melun, 1944.

(١) مع التعديلات والزيادات التي فضل الأستاذ ماسينيون تقديمها لنا بمناسبة هذه الترجمة لدراستيه هاتين

تصدير عام

آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية في الإسلام ممثلةً في أولئك الذين أشاعوا سَوْرَةَ التَّوْتَرِ الحَيِّ مَعْرِضِينَ عن الظاهر الساذج المستقيم إلى الباطن الشائك الزاخر بالتناقضات . وهم في هذا كله لم يكونوا معبرين عن أنفسهم الخسبة وحدها بقدر ما كانوا يتجسّدون نوازعَ عامّة يسرى تيارُها العنيف في الأمّة المؤمنة كلها ، وفي الطبقات المتوثبة منها على وجه التخصيص . ومن هنا فإن في الحديث عن هذه الشخصيات نفسها لِعَرْضاً للنزعات المشتركة في طوائف كاملة شاعرة بنفسها في تلك المِلّة .

والدين الحَيُّ الحقُّ هو ذلك المتحقق في الشعور المتجدّد المتطوّر للأمة المؤمنة به . وآية خصّية في تلك الصور المتعدّدة المتفوّرة التي يتخذها وفقاً للأزمان وتبعاً للطابع العنصري المركّب في هذه الأمّة . ولهذا فكل دين في أصله رمز ، رمز قابل لما لانهاية له من أنواع التفسير التي قد يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حدّ التناقض . والدين الذي يقدم نفسه على أنه ناموس واضح كامل الأجزاء صريح في كل تفصيلاته قد فضّ للناس كل مافيه من مضمون على مرّ الأجيال والأزمان ، هو دين مقضى عليه بالموت العاجل أو التحجّر السريع ، وكلاهما في نهاية الأمر سواء . وكلما تعددت التفسيرات لهذا الرمز ، وبلغ التعدّد مرتبة عالية من الافتراق الرفيع ، كان هذا من أوضح الشواهد على أن هذا الدين حي وخليق بالبقاء . وما النزعات « السُّنِّيَّة » أو « السِّلَفِيَّة » وما إليها من حركات تحاول أن تأسر نفسها في ربقة الرمز بمعناه الظاهر الأوّل إلا عِلَل وأزمات نفسية في تاريخ الحياة الروحية لدين ما ؛ وعليه أن يبرأ منها قدر المستطاع حتى يستأنف تطوره الثمري في مجال الروحية العليا .

لكن ليس معنى هذا أننا نلن أمثال هذه الحركات كل اللعنة ، بل لانرى غضاضة في قيامها ، ماذا أقول ! بل نحن ندعو إلى إيجادها في اللحظة التي تكون النزعات التأويلية المغالية قد استنفدت إمكانياتها في مرحلة ما من تطور الدين ؛ لكن لا على أن تحل محل هذه الأخيرة ، بل لتدعوها إلى تأمل نفسها وما قطعته من مراحل ، ولتزداد من معارضتها ومقاومتها قساوة وصلابة . فلكي يتحقق ذلك التوتّر الحَيّ الذي بدونه تكون هذه النزعات

المغالية نفسها في خطر الجنوح إلى التحجر في تطورها — إن صح هذا التعبير الذي قد يتبدى على شيء من التناقض — كان لابد من الإصابة بهذه الأمراض الموقته . ولهذا فإننا ندعو إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون في حدة توترها حياة غنية للدين الذي تقوم في أحضانه .

وعلى ضوء هذا التقرير لحقيقة الدين الحى نستطيع أن نفهم ونقدّر الدور الأكبر الذى قامت به الشيعة ، إلى جانب السنة ، في تكوين الروحية فى الإسلام . فللشيعة أكبر الفضل فى إغناء المضمون الروحى للإسلام وإشاعة الحياة الخصبه القوية العنيفة التى وهبت هذا الدين البقاء قوياً غنياً قادراً على إشباع النوازع الروحية للنفس ، حتى أشدها تمرداً وقلقاً . ولولا هذا لتحجر فى قوالب جامدة ليت شعرى ماذا كان سيؤول إليه أمره فيها . ومن الغريب أن الباحثين لم يوجهوا عناية كافية إلى هذه الناحية ، ناحية الدور الروحى فى تشكيل مضمون العقيدة ، الذى قامت به الشيعة ؛ والعلّة فى هذا أن الجانب السياسى فى الشيعة هو الذى لفت الأنظار أكثر من بقية الجوانب ، مع أنه ليس إلا واحداً منها ، وقد يكون من أقلها خطراً من حيث القيمة الذاتية لهذا المذهب ؛ ووجوده بشكل واضح لا يدل مطلقاً على طغيانه على بقية جوانبه ، بل كان نتيجة لطبيعة الصلة بين الدين والدولة فى الحضارة العربية ، وفى الإسلام منها بوجه التخصيص : فهما فيه متزاوجان وينبعان من مصدر واحد . ولهذا نميل إلى إطلاق لفظ الشيعة فى المقام الأول على التيار الروحى فى الإسلام الذى حاول تعمق الرمز الأولى لهذا الدين وإيجاد قيم روحية مؤوَّلة عن نصوصه الظاهرة فى توغل مطلق لمضمونة الباطن ؛ ولا ينبغي بعد فى شيء أن يكون الشخص قد اتخذ مستلزماته السياسية مذهباً عملياً فى الحياة العامة . فكل فكرة أو مذهب روحى له مستلزماته العملية العامة وأوضاعه الظاهرية ، بيد أن عدم المشاركة فيها لا يقتضى مطلقاً عدم انتساب الشخص إلى هذا المذهب وتلك الفكرة .

والشخصيات الثلاث التى نقدمها هنا ترجمة لصور حياتهم وآرائهم تمثل هذا التيار أفضل تمثيل . فأولها ، وهو سلمان الفارسى ، شخصية غامضة فى كل شيء : فى نفسية صاحبها وما اضطرب فيها من أزمت روحية تعوزنا الوثائق الكافية ، وبالأسف الشديد ، من أجل تحديدها وبيان مداها وتأثيرها فى الوسط الروحى الذى ستنبأه ، وفى الدور الخطير الذى

قامت به إلى جانب النبي ، والإسلام بسبيل تكوين مضمونه الروحي الأول ، وهو دور يشوقنا أن نعرفه بقدر ما عفى تقريباً على كل أثر له في النصوص الباقية التي بين أيدينا ؛ ثم في الحياة الخصبه الغريبة التي حيها بعد وفاة الرسول في الأمة الناشئة ، وتلك التي حيها بعد مماته في الأمة الإسلامية كلها . وإذا كان الأستاذ ماسينيون قد كشف في بحثه المترجم هنا شيئاً من جوانب هذا الغموض ، فإن التقويم الروحي الدقيق لهذه الشخصية لا يزال مفتوحاً كله أمام الباحثين . فلقد كانت عنايته متجهة إلى الوقائع التاريخية أكثر من الكشف عن المعاني الروحية التي تتضمنها تلك الوقائع .

وسلمان ، هذا الفارسي الأولى ، كان إيذاً قوياً بالدور الأعظم الذي سيقوم به جنسه في تكوين الحياة الروحية في الإسلام ، ونقول الدور : « الأعظم » ، وكان الأخرى بنا أن نقول الدور الأوحد ، إذ الواقع أن تلك الحياة الروحية تكاد أن تدين بكل شيء فيها لهذا الجنس الآري المتعدد الجوانب الخصب المملكات ، ومن هنا قامت النزعة الشيعية على يديه ، بالمعنى الذي حددناه آنفاً ، لأنه وحده ، من بين العناصر التي دخلت الإسلام ، هو القادر على إيجادها .

ولهذا كان طبيعياً أن تكون الشخصيتان الأخريان من الفرس . أما أحدهما ، وهو الحلاج ، فقد كان الشهيد الأكبر الذي قدم دمه فداء لهذا التيار الروحي ، وكان بأفواله وبأفعاله أقوى شخصية تجسدت هذه النزعة وقدرتها بتلك الضريبة المجيدة التي لا بد لكل مذهب ممتاز أن يدفعها ثمناً لسموه . والأخرى ، وهي شخصية السهروردي المقتول ، قد تنبّهت خصوصاً إلى أصولها العنصرية ، فشاعت أن تتصل مباشرة بالينابيع الإيرانية الأولى تستلمها المقومات الجوهرية لتكوين المضمون الروحي للمقيدة ذات المصدر العنصري الأجنبي ؛ حتى جاء توكيداً كاملاً في ناحيتين : الطابع العنصري الفارسي والروحانية الشرقية . لهذا جاء النموذج الأعلى « للشرقي » بالمعنى العميق الدقيق ، لأنه هو الذي أقام « النزعة الإنسانية » في الحضارة العربية ، مستمدة من أصولها الحقيقية ، أعني الشرقية الخالصة .

لويس ماسينيون

حياته وأبحاثه

إن خسارة الدراسات الإسلامية بوفاة المستشرق العظيم لويس ماسينيون خسارة لا تعدلها خسارة ، فهو من بين المستشرقين في مكانة لا يضارعه فيها إلا « نيلدكه » و « نلينو » و « جولد تسيهر » . وهو قدامتاز منهم جميعاً بنفوذ النظرة وعمق الاستبطان والقدرة على استنباط التيارات المستورة وراء المذاهب الظاهرة والأفكار السطحية ، ومرد ذلك إلى مزاج شخصي خاص جعل حياته الباطنة ثروة عامرة بأعمق معاني الروحية . ولم يكن ظاهري المذهب في أى بحث طرقه حتى لو كان في صميم المباحث العلمية أو الأثرية ويرى من دعاوى النزعة التاريخية historicisme التي أصابت أبحاث « نيلدكه » و « جولد تسيهر » بالمغالاة في تلمس الأشباه والنظائر — الخارجية السطحية في الغالب الأعم — إيداناً بالتأثير . وهو منهج ينطوى على مصادرة وإفراط كان من فضل ماسينيون أنه نأى بنفسه جانباً عنهما . ولئن كان الأفعال في الاستبطان مما يدفع ماسينيون أحياناً إلى إضفاء روحانية عميقة على مالم يكن في ذهن أصحابه غير حرفية أو وضعية بسيطة ، فما كان ذلك إلا نتيجة اشتغاله المتواصل بفهم أسرار الصوفية وهي بطبعها ذات معنى « مطلع » أى يدعى الكشف عن الباطن المجهول من الظاهر . ويمتاز منهم كذلك بعمق الإيمان الديني بالمعنى الأدق الأسمى الواسع الذى يضم في داخله كل المعانى السامية في كل الأديان — كتابية أو غير كتابية ، سماوية أو غير سماوية ، موحدة أو غير موحدة — مما جعله أقدر على فهم دقائق الإيمان في كل الأديان، وإن كان في اختياره الرسمى قد اختار الكاثوليكية منذ أن عاد إليه إيمانه في سن الخامسة والعشرين .

ولئن كان قد عرف خصوصاً بدراساته في التصوف الإسلامى عامة ، وفي الحلّاج بخاصة ، فما كان ذلك في الواقع غير جانب واحد من جوانب فكره المتعدد الأصيل في كل ما تناوله . فقد غنى بالآثار الإسلامية ، واستهل بها نشاطه العلمى ، واهتم بكل المشاكل المعاصرة في البلاد الإسلامية وبتاريخ النظم الاجتماعية في الإسلام ، وأولى الدراسات

الفلسفية والعلمية رعاية تشهد له باليد الطولى فيها . وتوفر على دراسة الشيعة بكل تطواراتها وفروعها ، وخصوصاً المغالية منها كالقرامطة والنصيرية والإسماعيلية ، لأنه كانت تستهويه المذاهب المستورة والحركات السرية ، الروحية والسياسية ، فى تاريخ الإسلام ، فضلاً عن ارتباطها فى بعض الأحيان بصاحبه الذى رافقه طول حياته ، أعنى الخلاج .

* * *

ولد لويس ماسينيون Louis Massignon فى الخامس والعشرين من شهر يوليو سنة ١٨٨٣ (ألف وثمانماية وثلاثة وثمانين) فى ضاحية نوجان على نهر المارن Nogent-sur-Marne إحدى ضواحي باريس . وكان أبوه ، فرناند ماسينيون ، فنانا ، درس الطب ثم عدل عنه إلى الفن ، واشتهر خصوصاً بفن النحت عامة وبنحت الجبس gypsographie خاصة ، وقد اتخذ له فى عالم الفن اسماً مستعاراً هو بيير روش Pierre Roche ، واشتهر فى الأوساط الفنية فى باريس فى الربع الأخير من القرن الماضى وبداية هذا القرن ، وكان لهذا أثره فى تنشئة ابنه : فقد نشأ نشأة عقلية فنية . وبقي تذوق ماسينيون للفن ، والإسلامى منه بخاصة ، من العلامات البارزة فى إنتاجه الروحى ، وله فى هذا الباب صفحات رائعة . ولعل هذا الجانب الفنى الذى لقنه من أبيه هو الذى وجهه إلى العناية بالآثار الإسلامية فاستهل بها نشاطه الروحى .

وقضى دراسته الثانوية فى ليسيه لوى لوجران Louis le Grand المشهورة فى باريس وهناك التقى فى سنة ١٨٩٦ وهو بالصف الثالث بهنرى ماسبيرو الذى أصبح فيما بعد من كبار المختصين فى الدراسات الصينية ، فبدأ لدى كليهما ميل مشترك للدراسات الشرقية فالتحقا « بالمدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية » وهى التى تخرج فيها أجيال متلاحقة من المستشرقين الفرنسيين والأجانب ، ولا تزال حتى اليوم فى مكانها رقم ٤ فى شارع ليل بالحي السابع فى باريس تؤدى رسالتها العظيمة . وحصل لويس ماسينيون على البكالوريا فى ٣ أكتوبر سنة ١٩٠٠ قسم الآداب والفلسفة ، وعلى البكالوريا قسم الرياضيات فى ٢٣ أكتوبر سنة ١٩٠١ ، وقد حرصنا على ذكر ذلك لتبين لماذا ظل طول حياته مولعاً بالرياضيات . وبعد هذا الامتحان بدأت تظهر لديه الرغبة فى الرحلات إلى البلاد التى

سيجعلها موضوع دراسته ، أعنى البلاد الإسلامية ، فسافر في رحلة قصيرة إلى الجزائر في عام ١٩٠١ . عاد بعدها إلى باريس لمتابعة دراساته الجامعية ، فحصل على ليسانس الآداب مع رسالة عن أونوريه دورف Honoré d'Urfé في أول أكتوبر سنة ١٩٠٢ وكان أستاذه في الأدب الفرنسي هو فرديناند برونو Brunot صاحب تاريخ اللغة الفرنسية الشهير وتطوع للخدمة العسكرية حتى ١٨ سبتمبر سنة ١٩٠٣ . ثم سافر إلى مراکش في أبريل سنة ١٩٠٤ وكتب بحثاً عنها صغيراً ، نال به دبلوم الدراسات العليا في السوربون بجامعة باريس ، بقسم العلوم الدينية حيث تعلم على المستشرق الفرنسي المعروف هارتفج دارنبور مؤلف قسم من فهرس مكتبة الاسكوريال ، وتابع محاضرات لوشاتلييه Le Chatelier في الكوليج دي فرانس عن دراسة الإسلام من الناحية الاجتماعية . ودرس اللغة العربية في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية التي أشرنا إليها من قبل ، وحصل منها في ١٠ فبراير سنة ١٩٠٦ على دبلوم في اللغة العربية الفصحى والعامية . ومن ثم بدأ حياته الاستشرافية فاشترك في المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين الذي انعقد في أبريل سنة ١٩٠٥ بمدينة الجزائر ، وهناك تعرف إلى جولدتسيهر ، وأسين بلاثيوس .

وكانت أول صلته بمصر لما أن عين عضواً (أعنى طالباً) في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة في ٢٣ أكتوبر ١٩٠٦ . فوصل القاهرة في أول نوفمبر سنة ١٩٠٦ وبدأ أبحاثه الأثرية الإسلامية ، وكان في الغالب يلبس الملابس الوطنية . وفي السنة عينها سنة ١٩٠٦ ظهر أول بحث مهم له بعنوان « لوحة جغرافية للمغرب في السنوات الخمس عشرة الأولى من القرن السادس عشر ، تبعاً لليون الأفريقي » ، ونشر في الجزائر في ٣٠٥ صفحة و ٣٠ خريطة ، وجدول بأسماء القبائل العربية والبربرية والبنقود المحلية ، وراجع النص الايطالي وترجمه إلى الفرنسية . وكان هذا البحث أوج دراساته عن مراکش التي بدأها كما قلنا بالرسالة التي قدمها لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ والجغرافيا من كلية الآداب بجامعة باريس تحت إشراف أوجيستان برنار Augustin Bernard . وأستاذ الجغرافيا والتاريخ بكلية الآداب ، وثناها يبحث عنوانه « طريق فاس » ، وبحث ثالث عن « مراکش بعد الفتح العربي » (مع خريط للمناطق التاريخية في مراکش) .

ونتيجة عمله باحثاً في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، نشر طائفة من الأبحاث ، منها : « تعلية على مدى تقدم أعمال الآثار الشرقية المربية في مصر خارج القاهرة » (مضبطة المعهد الفرنسي ج ٦ في ٢٤ صفحة) سنة ١٩٠٨ ، وسنراه بعد ذلك في سنة ١٩١١ يتبعها بـ « تعلية ثانية على مدى تقدم أعمال الآثار الشرقية العربية . . » (مضبطة المعهد الفرنسي ج ٩ ص ٨٣ — ٩٨) . ثم مقالات عن « مصر في القرن عشر على ساحل الزنج » ، و « الاسلام في جيبوتي » و « على ساحل جزيرة العرب » و « في الخليج الفارسي » ، وقد نشرها كلها في « مجلة العالم الإسلامي » سنة ١٩٠٨ Revue du Monde Mnsulman وهي المجلة التي سيتولى فيما بعد رئاسة تحريرها ، وستحل محلها « مجلة الدراسات الإسلامية » بإشرافه أيضا .

وعن طريق أبيه عرف جوريس كارل ويسمانس Joris-Karl Huysmans الكاتب القصصى الكاثوليكي الذائع الصيت في الأوساط الكاثوليكية ، في فرنسا وبلجيكا في ذلك العهد . وكان ويسمانس موظفاً في البدء في وزارة الداخلية الفرنسية وعهد إليه بالتحقيق في بعض القضايا الغريبة التي تدور حول ما يسمى باسم « القداس الأسود » وأفضى به ذلك إلى الإيمان بالكاثوليكية ، ومن ثم أصبح من مشاهير الكتاب الكاثوليك . وكان المرحوم الأستاذ ماسينيون يتحدث عنه بحرارة واحترام ، لأنه تأثر كثيراً به . وفي ذلك العهد أيضا ، حوالى سنة ١٩٠٦ ، سمع عن الأب شارل دى فوكو الراهب الذى عاش بين الطوارق في إقليم الهقار بجنوبي صحراء الجزائر ووضع قاموسا للهجة الطوارق ، ولعب دوراً سياسيا غامضا في الجزائر وتونس ، وانتهى الأمر إلى مصرعه في تونس سنة ١٩١٦ . فتأثر ماسينيون باتجاهاته الدينية ، وبدأت بينهما مراسلات منذ سنة ١٩٠٦ . كذلك عرف ارنست بيسيكارى ، وهو الآخر من الذين عاشوا في الشمال الأفريقي وتأثروا بالنزعة الصوفية في الإسلام ، فكان ذلك دافعا له إلى تجديد إيمانه بالكاثوليكية ، وهي نفس الظاهرة التي سنشاهدها عند ماسينيون . وهي ظاهرة درسناها عند بعض كبار المفكرين الفرنسيين ، وعسى أن نتاح لنا الفرصة لنشر نتائج

دراستنا لها وكيف أدى الإعجاب بالاسلام لدى هؤلاء إلى بعث الإيمان الديني في نفوسهم وإن لم ينتهوا باعتراف الإسلام .

وفي مارس سنة ١٩٠٧ قرأ ما سينيون أشعارا لفريد الدين العطار ، الشاعر الفارسي الصوفي العظيم ، تدور حول مصرع الحلاج ، وفيها تمجيد لشهيد التصوف الكبير هذا . فلفت هذا نظر ماسينيون وبدأ يعجب به ، إعجاباً أقمعه بتكريس دراساته له . فبدأ أبحاثه عنه . ولما عاد إلى باريس في صيف سنة ١٩٠٧ عهدت إليه مهمة القيام بأبحاث وحفائر في الآثار في العراق . فقام بهذه المهمة في شتاء سنة ١٩٠٧ - ١٩٠٨ ، وفي ذهنه أن يقوم بأبحاث تاريخية وأثرية عن مأساة الحلاج في نفس الآن . فرحل إلى بغداد في شتاء سنة ١٩٠٧ ونزل ضيفا على أسرة الألوسي في بغداد ، وبיתה بيت علم مشهور في العراق ، وقد إعجوا باهتمامه بأمر الحلاج . ثم قام بحفائر في بادية العراق ، وزار مشاهد الشيعة كلها في جنوبي بغداد ، كربلاء والنجف والكوفة الخ ، كما زار سلمان باك ، القرية التي تضم قبر الصحابين الجليلين سلمان الفارسي وحذيفة ، فضلا عن بقايا أيوان كسرى ، وفي مشاهدته لقبر سلمان ما دعاه إلى الاهتمام بهذا الصحابي الذي قاله عنه الرسول عليه الصلاة والسلام : « سلمان منا أهل البيت » . وانتهت به حفائره في الصحراء إلى إعادة اكتشاف قصر الأخيضر في ربيع سنة ١٩٠٨ . وتمخضت هذه البعثة الأثرية عن كتاب ضخيم في مجلدين بعنوان « بعثة (أثرية) في العراق » ظهر أولهما في القاهرة سنة ١٩١٠ ضمن « مطبوعات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية » ، وظهر الثاني في سنة ١٩١٢ في نفس المجموعة .

وكان طبيعيا أن تتمخض أيضا عن دراسات أخرى عن بغداد والعراق ، فكتب في سنة ١٩١٠ عدة مقالات هي ثمار هذه الرحلة ، منها : « هجرات الموتى في بغداد » ، « المحمرة » ، « المعركة الأخيرة بين الرفاعية والقادرية » ، « الحج الشعبي في بغداد » « دراسات عن مخطوطات في مكتبات بغداد » الخ .. وكلها - فيما عدا الأولى - نشرت في « مجلة العالم الإسلامي » R M M (المجلدات السادس والسابع والثامن سنة ١٩٠٨ - ١٩٠٩) .

أما عن الحلاج فقد كانت أول دراسة له بحثاً في « الكتاب التذكارى المهدى إلى هارتفج دارنبور » ، سنة ١٩٠٩ بعنوان : « عذاب الحلاج والطريقة الحلاجية » ، وثني عليه بمقال نشر في R M M (مارس - ابريل سنة ١٩١١) بعنوان « الحلاج ، الشيخ المصلوب والشیطان عند اليزيدية » . وارتبطت بذلك دراسة « الكتب المقدسة عند اليزيدية » . (R M M سنة ١٩١١) وهم عبدة الشيطان في شمال العراق الذين يدعون الانتساب إلى يزيد بن معاوية وقيمون حتى الآن في جبل سنجار .

وأول بحث كبير عن الحلاج هو نشرته لكتاب « الطواسين » ، سنة ١٩١٣ : النص العربي والترجمة الفارسية تبعاً لمخطوطات في استانبول ولندن مع دراسة جيدة قدم بها بين يدي هذه النشرة . ثم نشرته لأربعة نصوص تتعلق به سنة ١٩١٤ . وعهدت إليه إدارة « دائرة المعارف الإسلامية » أن يكتب مادة « حلاج » فيها سنة ١٩١٤ ، وكذلك مادة « حلول » وهي تتصل أيضاً بالحلاج فكتبهما .

وفي تلك الأثناء كان قد اشترك في مؤتمر المستشرقين الخامس عشر في كوبنهاجن حيث التقى من جديد بجولد تسيهر ، وألقى بحثاً . وتعرف إلى بول كلودل ، الشاعر الفرنسي المشهور ، وكان آنذاك في السفارة الفرنسية بالصين ، فتبادلوا الرسائل . وكلودل ، كما هو معروف ، شاعر كاثوليكي النزعة إلى حد بالغ . ومن هذا يتبين دائماً الميل الدفينة في نفس ماسينيون . وظل على مراسلاته مع الأب شارل دي فوكو . ثم ذهب إلى استانبول في سنة ١٩٠٩ للاطلاع على مخطوطات خزائنها الفنية . وعاد إلى القاهرة ، وحضر دروساً في الأزهر وكان يلبس الزى الأزهرى ، كما فعل جولد تسيهر من قبل لما كان يدرس في الأزهر سنة ١٨٧٣ - ١٨٧٤ ، واستمر يمشى الشتاء في القاهرة والصيف في فرنسا طوال السنوات التالية ، إلى أن ترك عضوية المعهد الفرنسي في ٣١ أكتوبر سنة ١٩١١ .

ولما طلب إلى جولد تسيهر واسنوك هورخرونيه القيام بالتدريس في الجامعة المصرية القديمة التي أنشئت سنة ١٩١٠ ، اعتذرا وأوصيا بالاستاذ ماسينيون لهذا المنصب . فدعى للتدريس بالجامعة المصرية القديمة وعاد إلى القاهرة في شتاء سنة ١٩١٢ - ١٩١٣ وألقى

أربعين محاضرة باللغة العربية على طلاب الجامعة المصرية القديمة - وكان منهم الدكتور طه حسين - تدور حول تاريخ المذاهب الفلسفية في الإسلام ، والاصطلاحات الفلسفية وجعل عنوانها « تاريخ الاصطلاحات الفلسفية » ومنها نسخة بمكتبة « مجمع اللغة العربية بالقاهرة » ، وبالمعهد الفرنسي بالقاهرة أيضاً . وحذا لو نشرت فهي باللغة العربية .

وواصل دراساته عن الحلاج : يجمع النصوص ، ويحقق كثيراً من أخباره ، ويعنى بكل ما يتصل بنشأة التصوف الإسلامى قبل الحلاج ، ويوسع قاعدة البحث حتى تشمل كل الصوفية السابقين عليه . وقد قرر أن يحمل الحلاج موضوع رسالته للدكتوراه .

وهنا قامت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ - ١٩١٨ ، وكان قد تزوج في ٢٧ يناير سنة ١٩١٤ ، ومن هذا الزواج سيرزق بولدين وبنت . لكنه سيفقد أحد الولدين فيما بعد وهو ايف . فطلب للخدمة العسكرية ، والحق أولاً بوزارة الخارجية ، وفي سنة ١٩١٥ اشترك في معركة الدردنيل ، ضابطاً بفرقة المشاة في جيش المشرق . ومنذ ٢٧ مارس سنة ١٩١٩ أصبح تحت تصرف وزارة الخارجية الفرنسية بوصفه ضابطاً ملحقاً بمكتب المندوب السامى الفرنسى في سوريا وفلسطين وقليلة ، وكان ضمن الجيش الذى دخل القدس في سنة ١٩١٧ تحت قيادة ألنبي Allenby العليا .

ووضعت الحرب أوزارها فسرّح من الخدمة العسكرية ، وعين أستاذاً بديلا في الكوليج دى فرانس ، في كرسى « الإسلام من الناحية الاجتماعية » الذى كان يشغله أستاذه لوشاتيليه وذلك في المدة من ٥ يوليو سنة ١٩١٩ إلى ٣٠ سبتمبر سنة ١٩٢٤ .

وفي أثناء الحرب فقد مخطوط رسالته الثانية للدكتوراه ، لأن هذا المخطوط كان قد عهد به إلى مطبعة لوفان (بلجيكا) لطبعه ، لكن القنابل دمرتها فيما دمرت أثناء غارات على هذه المدينة .

ولكنه تمكن من إعادة كتابته ، كذلك فرغ من كتابة الرسالة الرئيسية بعنوان « عذاب الحلاج ، شهيد التصوف في الإسلام » ، ونوقشت الرسالةان معا في ٢٤ مايو سنة

١٩٢٢ ، واختير هذا التاريخ عن قصد ليوافق مرور ألف عام على صلب الحلاج !

وكانت رسالته الأولى هذه حدثاً ضخماً في تاريخ دراسة التصوف الإسلامى ، وتاريخ الدراسات الإسلامية بعامة . فهي دراسة حافلة لكل التيارات الصوفية والكلامية والفلسفية والدينية التي أثرت ومهدت لظهوره وعاصرت رسالته الصوفية ، وهذا هو الذى يفسر ضخامتها (في مجلدين الأول في ٣٢ + ٩٤٢ والثانى ١١ + ١٠٥ صفحة و ٢٨ صفحة) ومن هنا كانت كنزاً زاخراً بمعلومات مفيدة جداً وآراء سديدة أصيلة في نواح عديدة من الحياة الروحية والدينية والعقلية في الإسلام ، ولأنها لشاهد ضخم يكفى وحده لتخليد ماسينيون في عالم البحث العلمى والتاريخى .

أما الرسالة الثانية فبعنوان : « بحث في نشأة المصطلح الفنى في التصوف الإسلامى » (في ٣٠٢ صفحة ، وأعيد طبعها سنة ١٩٥٥ طبعة مزيدة جداً وحافلة بنصوص جديدة) . وفيها استعرض نشأة التصوف الإسلامى منذ عهد الرسول حتى الحلاج ، ودرس المصطلحات الصوفية الكبرى التي ظهرت في تلك الفترة . وأدلى برأيه السيد الأصيل وهو أن التصوف الإسلامى نشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن الكريم وسنة الرسول وحياته ، وحياة أصحابه ذوى النزعات الزاهدة . وبهذا دفع في صدر تلك الآراء المغالية الواهية التي انتشرت في أواخر القرن الماضى وأوئل هذا القرن نتيجة للمنهج الهزيل الذى اتبع ، منهج الأشياء والنظائر الواهية الظاهرة للتدليل على التأثير والتأثر . وقد اندفع فيه نفر من مؤرخى التصوف والحياة الروحية في الإسلام من المستشرقين أمثال تولك وجولد تسيهر ومكدونالد وهورتن ، ولا يزال هذا المنهج يجد له مع الأسف بعض الأنصار اليوم — لما أن حاولوا رد نشأة التصوف الإسلامى إلى تأثيرات أجنبية كالأفلاطونية المحدثة والمذاهب الهندية . ولهذا فإن للمرحوم الأستاذ ماسينيون الفضل العظيم في تفسير نشأة التصوف الإسلامى ونموه — على الأقل في القرون الثلاثة الأولى — تفسيراً مستمداً من أصول إسلامية خالصة ، ومن الكتاب والسنة على وجه التخصيص .

وبعد هاتين الرسالتين استمر نشاطه العلمى محصوراً فى المقالات والأبحاث الصغيرة التى ينشرها فى المجلات العلمية أو يلقبها فى المؤتمرات ، وبخاصة مؤتمرات المستشرقين . ولا بد أن نصل إلى سنة ١٩٢٩ لنجد كتاباً كبيراً يكاد أن يكون ملحقاً لرسالتيه هاتين ، لأنه يتضمن خصوصاً النصوص العربية غير المنشورة التى استعان بها واستند إليها فى رسالتيه ، وهو كتاب « مجموع نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام » (باريس سنة ١٩٢٩ فى ٧ + ٢٥٩ صفحة) . ومن بين هذه الدراسات الصغيرة التى كتبها فى هذه الفترة عدد كبير من المواد فى « دائرة المعارف الإسلامية » هى : القرامطة — الخراز — الكندى — ليون الأفريقى — معروف الرصافى — الحاسبى — النوبختى — نوبخت — نور محمدى — نصيرى — سهل التستري — السالمية — السنوسية — شطح — الششتري — السرى السقطى — طريقة — تصوف — الترمذى — أخضر — الوراق — ورد — زنج — زنديق — زهد ... وكلها كاترى تدور حول موضوعات فى التصوف أو الشيعة وما يقرب منها من مذاهب .

وكان قد عين كما رأينا أستاذاً بديلاً فى الكوليج دى فرانس من سنة ١٩١٩ إلى سنة ١٩٢٤ لكرسى دراسة الإسلام من الناحية الاجتماعية ، ثم أنه أصبح أستاذاً لهذا الكرسى من سنة ١٩٢٦ حتى سنة ١٩٥٤ ، وعين مديراً للدراسات بالمدرسة العلمية للدراسات العليا ، قسم العلوم الدينية ، وظل فيه حتى تقاعد سنة ١٩٥٤ .

ولما أنشئ الجمع الفئوى (مجمع اللغة العربية الآن) فى سنة ١٩٣٣ عين عضواً عاملاً فيه حتى سنة ١٩٥٦ ثم عضواً مراسلاً من سنة ١٩٥٧ حتى وفاته .

وتولى تحرير « مجلة العالم الإسلامى R M M » فى سنة ١٩١٩ وكان كما رأينا يوالى الكتابة فيها منذ سنة ١٩٠٨ ، وأصبح مديراً لها فى سنة ١٩٢٧ . ثم تحولت إلى مجلة الدراسات الإسلامية « R E I » سنة ١٩٢٧ وكان مديراً لها واستمر يتابع إصدارها كل عام حتى وفاته ، وألحق بها ضمیمة تحوى أسماء الكتب (وأحياناً نبذة عنها) التى تتعلق بالإسلام والتى تصدر كل عام .

أما عنايته بالحلاج فلم تنقطع لحظة واحدة . فنشر في سنة ١٩٣١ « ديوان الحلاج » (في ١٥٨ صفحة ولوحتين بـ « المجلة الآسيوية » ، عدد يناير - مارس سنة ١٩٣١ ، وأعيد طبعه سنة ١٩٥٥ مع زيادات) مع ترجمة فرنسية رائعة . وعكف على أخباره ، فأخرج هو وباول كراوس كتاب : « أخبار الحلاج » مع ترجمة فرنسية ، ومقدمة (وقد أعيد طبعه مرة ثانية سنة ١٩٥٧) . وكتب دراسة عن « أسانيد » أخبار الحلاج سنة ١٩٤٦ وبحثاً عن « حياة الحلاج بعد وفاته » في السنة نفسها ، ودراسة عن « المنحنى الشخصي لحياة الحلاج » نشر في مجلة « الله حي » (كراسة ٤ ص ١٣ - ص ٣٩) وهو الذي تقدم ترجمته العربية في كتابنا هذا : « شخصيات قلقة في الإسلام » ، (القاهرة سنة ١٩٤٧) . وتتبع « أسطورة منصور الحلاج في بلاد الأتراك » (« مجلة الدراسات الإسلامية » سنة ١٩٤١ - ١٩٤٦ ص ٦٧ - ١١٥) ، و « كتابات العطار عن الحلاج » (المجلة نفسها ، ص ١١٧ - ١١٤) وأصدر في سنة ١٩٤٨ « مراجع جديدة عن الحلاج » (السفر التذكارى لجولد تسيهر ، بودابست ، ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٧٩) . ونشر « قصة الحلاج » سنة ١٩٥٤ وهي قصة بلغة شعبية .

* * *

على أن اشتغاله بالحلاج لم يصرفه عن الاهتمام بغيره من الصوفية . فكتب عن « ابن سبعين والنقد النفساني » (السفر التذكارى المهدي إلى هـ . باسيه ، ج ٢ سنة ١٩٢٩ ص ١٢٣ - ١٣٤) ، وعن « أبي الحسن الششتري » (مجلة « الأندلس » سنة ١٩٤٩ ص ٢٩ - ٥٧) . كما كتب في « دائرة المعارف الإسلامية » كما رأينا عن بعض الصوفية الآخرين ، ودراسة عن روزبهان البقلي سنة ١٩٥٣ .

ونتيجة لزيارته إلى قرية سلمان باك على بعد ٢٠ كيلومترا من بغداد ظل ماسينيون يحتفظ بانطباع عميق عن الصحابي العظيم الذي به انتسب الفرس إلى آل بيت الرسول استناداً إلى حديث : « سلمان منا أهل البيت » . فنشر بحثاً بعنوان « سلمان باك والبواكير الروحية للإسلام الإيراني » ضمن مجموعة مباحث « جمعية الدراسات الإيرانية » سنة ١٩٣٤ وقد ترجمناه إلى العربية ضمن كتابنا هذا : « شخصيات قلقة في الإسلام » .

ولقد قلنا إنه اهتم بمذهب الشيعة وما تفرع عنه بخاصة من مذاهب مغالية، فكتب عن « النصيرية » في دائرة المعارف الإسلامية، و « ثبت مراجع عن النصيرية » سنة ١٩٣٩ (نشر في « الكتاب التذكارى المهدي إلى ر . ديسو) و « ثبت مراجع عن القرامطة » و « الأسس الشيعية لأسرة بنى الفرات » (نشر في الكتاب التذكارى المهدي إلى جودفروا دى مؤميين ، القاهرة سنة ١٩٣٥) .

وشغل خصوصاً بالسيدة « فاطمة » بنت الرسول فكتب عن مكاتها عند الشيعة في كتاب « إيرانوس » السنوى ج ٥ سنة ١٩٣٨-١٩٣٩، وعن « المباهلة في المدينة وفاطمة » (باريس سنة ١٩٥٥) .

* * *

وكان شغله الشاغل في السنوات الأخيرة هو بأهل الكهف . فبعد أن ألقى عنهم بحثاً في مؤتمر المستشرقين العشرين المنعقد في بروكسل في سبتمبر سنة ١٩٣٨ (ونشر في أعمال المؤتمر سنة ١٩٤٠ ص ٣٠٢ - ص ٣٠٣) عاد إليهم في سنة ١٩٥٠ في السفر المهدي إلى بيترز Peeters (سنة ١٩٥٠ ج ٢ ص ٢٤٥ - ٢٦٠) ، ثم كتب بحثاً جامعاً عن أهل الكهف نشر في « مجلة الدراسات الإسلامية » (سنة ١٩٥٥ ص ٥٩ - ١١٢ مع ١٤ لوحة) وفي آخر عدد منها في سنة ١٩٦٢ ، استوعب فيه قصة أهل الكهف في الإسلام والمسيحية وجمع وثائق عنها وصوراً وآثاراً .

* * *

بقي جانبان في فكر ماسينيون لا نستطيع إلا أن نشير إليهما بإيجاز هاهنا . . الأول هو دراسة تراث العرب العلمى ، وقد كتب عنه فصلاً في كتاب « تاريخ العلم » الذى أصدره الناشر: « المطابع الجامعية الفرنسية » سنة ١٩٥٧ . وكان آخر بحث تلقيناه منه قبيل وفاته بأيام قليلة هو عن « غيوم ماجلان واكتشاف العرب لها » وفيه أثبت أن العرب قد عرفوا غيوم ماجلان ، وهى الكواكب التى اهتمت بها ماجلان لما دخل المحيط

المهادى ، وبواسطتها استطاع أن يتم دورته حول الأرض ، والملاحون العرب قد إكتشفوها من قبله بزمان طويل وكانوا يهتدون بها فى الملاحة ويسمونها « البقر » .

أما الجانب الآخر فهو دراسة الأحوال الإجتماعية والأنظمة الاجتماعية فى العالم الإسلامى على مر العصور ، وكانت هذه الدراسة موضوع محاضراته فى الكوليج دى فرانس طوال خمسة وثلاثين عاما ، بيد أنه لم ينشر هذه المحاضرات ، لأنه لم يكن يكتبها بل يلقيها إلقاء مستندا إلى مذكرات قليلة متناثرة ، وحتى لو كانت قد أخذت بالاختزال لما أمكن نشرها على حالها لأنه كان دائم الاستطراد ، خصوصا وقد كان له من أسفاره التى لا تعد ولا تحصى وتجاربه العديدة فى العالم الإسلامى مادة خصبة لا تنفد ، ولا شك فى أنه أكبر عالم رحالة فى هذا العصر . وكان فى الوقت نفسه يهتم بقضايا الساعة والدعوة إلى التسامح والإخاء بين الأديان وبين الشعوب ، إهتماما ربما يأسف له الذين كانوا يبتغون منه أن يتوفر على إنجاز الأبحاث العديدة التى رسم خطوطها أو جمع موادها ولم يحرر دساتيرها .

ولكنه كان موفور النشاط والحيوية إلى أقصى حد ، شاعرا بأن له رسالة روحية تقتضى الحركة إلى جانب الهدوء فى الدراسة .

وظل على هذه الحال من الحيوية والبحث والحركة حتى توفى فى ٣١ أكتوبر سنة

١٩٦٢ .

ولعله لم يكن يردد فى لحظاته الأخيرة غير هاتين الآيتين الكريميتين اللتين كان يرددتهما فى حياته باستمرار ، متأثرا فى هذا بصديق حياته الروحية ، الحلاج : « لن يجبرنى من الله أحد » (سورة الجن آية ٢٢) ، « يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها ، والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق » (سورة الشورى آية ٤٢) - ألم يكن الحلاج يردد هذه الآية الأخيرة فى أوج لحظات عمره ، أعنى فى لحظة الاستشهاد فى سبيل الحق ؟

فهرس الكتاب

[illegible]

سلمانہ الفارسی والبر اکبر الرومیہ

لایسلازم فی ایران

لوی ماسینیون

استهلال : ٣ — ٦

المداين والكوفة (٣ — ٤) ، كيف يدرس سلمان (٤ — ٦)

١ — خلاصة السيرة التقليدية ، عرض وتمحيص لنظرية هوروفتس النقدية ٧ — ٢

٢ — تحليل « خبر سلمان » الخاص بإسلامه ١٣ — ١

حديث « سلمان منا أهل البيت » ١٦ — ٢٠

العبارة « كرديد ونكرديد » ٢٠ — ٢٢

٣ — وفاة سلمان بالمداين ؛ دعوى مجيئه العراق حليفاً لبني عبد القيس ٢١ — ٢٩

الإستناد السلمي (لتقابات الحرف وبعض الطرق الدينية) ٢٩ — ٣١

٤ — الدور التاريخي لسلمان مع النبي فيما يختص بالوحي ؛ دوره فيما بعد مع

على — نظرات الفنوصية الشيعية في السين ، بإزاء الميم والعين ٣٢ — ٤٢

خاتمة ٤٢ — ٤٦

٥ — ملحق رقم ١ : خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق الفلاة المسماة ٥٠ — ٥٨

« السلمانية » أو « السينية » ٤٧ — ٥٠

ملحق رقم ٢ : إشارات إلى المصادر :

١ — تصنيف المصادر ٥١ — ٥٤

ب — كتب باللغات العرقية ٥٤ — ٥٧

ج — كتب باللغات الأوربية ٥٧ — ٥٨

المنحى الشخصى لحياة الخلاج

شرح الصوفية فى الاسلام

للى ما سينيون

صفحة

فكرة المنحى الشخصى	٦٣ — ٦١
الخلاج :	٧٨ — ٦٣

مولده وتنشئته (٦٣ — ٥٤) ؛ زواجه (٦٥) ؛ حجته الأولى (٦٤ — ٦٥) ؛ عودته إلى الأهواز وبدء وعظه (٦٦ — ٦٧) ؛ الرحلة إلى خراسان والمواد إلى الأهواز ثم الإقامة ببغداد ؛ (٦٧) الحجة الثانية (٦٧) ؛ رحلته الكبيرة الثانية (٦٨) ؛ الحجة الثالثة والأخيرة (٦٨ — ٦٩) ؛ تطوره الروحى بعد هذه الحجة (٦٩ — ٧٠) ؛ حجة ابن داود ونجاة الخلاج منها (٧٠) ؛ أتباع الخلاج (٧١) ؛ لثارة قضية الخلاج مرة أخرى والقبض عليه (٧١ — ٧٢) ؛ كيف تصور الخلاج رسالته (٧٢ — ٧٥) ؛ محاكمة الخلاج (٧٥ — ٧٧) ؛ لإعدامه (٧٧ — ٧٨)

أشخاص مأساة الخلاج :	٨٠ — ٧٨
حامد العباس (٧٧ — ٧٨) ؛ مؤنس الفحل (٧٩) ؛ القاضي أبو عمر (٨٠) الخليفة المقتدر (٨٠) ؛ الوزير ابن عيسى (٨٠)	

شهود هذه المأساة :	٨٣ — ٨٠
--------------------	---------

عيسى الدينورى وأبو العباس بن عبد العزيز والطوفى القارىء والقلايسى وقناد وأبو الحسن البلخى وإبراهيم بن فائق وهيكى (٨٠ — ٨١) ؛ ابن عطاء (٨١) ؛ الشبل (٨١ — ٨٢) ؛ ابن خفيف (٨٢) ؛ نصر القشورى الحاجب (٨٢) ؛ الخلاج فى جلالته الاستشهاد (٨٢ — ٨٣)

منحى حياة الخلاج	٩١ — ٨٣
------------------	---------

فى حياته (٨٣ — ٨٤) ؛ بعد مماته (٨٤ — ٨٨) ؛ خطوط الأسانيد الخلاجية (٨٥ — ٨٧) ؛ المطار والخلاج (٨٦) ؛ الخلاج عند الآراء (٨٦ — ٨٧) ؛ المدارس الكلامية والخلاج (٨٧ — ٨٨) ؛ السهروردى وابن سبعين فى نظرها إلى الخلاج (٨٨) ، أسطورة الخلاج الشعبية (٨٨) ؛ حافظ الشيرازى والخلاج (٨٩) ، النموذج الصوفى للخلاج (٨٩ — ٩١) الخلاج والمسيح (٩١)

السهروردي المقتول مؤسس المذهب الاشراقي لهنرى كوربان

صفحة

استهلال	٩٥ — ٩٦
١ — حياته ومؤلفاته	٩٦ — ١٠٣
٢ — المقالات الميتافيزيقية والمقالات في صورة أمثال	١٠٤ — ١١٤
٣ — التوحيد	١١٤ — ١٣٢
ظاهرة التفسير (١١٤ — ١١٦) ، الحكاية والأمثال (١١٧ — ١١٩) ، درجات الحكمة النظرية (١١٩ — ١٢٠) ، مراتب التوحيد (١٢١ — ١٢٢) ، الصلة بين السهروردي والحلاج (١٢٢ — ١٣٠) ، القرية القريبة. (١٢٥ — ١٢٧) ، الاتحاد الصوفي (١٢٧ — ١٢٨) ، القلب (١٣٨ — ١٣٩)	
مأساة السهروردي	١٣٠ — ١٣٢
مراجع	١٣٣ — ١٣٥

رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل »

للسهروردي

استهلال	١٣٦ — ١٣٧
ترجمة الرسالة وشرحها	١٤٠ — ١٥٦

ملحق

المباهلة بين النبي ونصارى نجران

في سنة ١٠ هـ بالمدينة

للوى ماسينيون

كيفية الأداء ١٥٩ — ١٦١

١ — الأصل القرآني والاستناد	٢ — استناد الرواية	١٦١ — ١٨٠
٣ — موجز الرواية	٤ — الدور الاقتصادي لنجران والتطور السياسي لبني الحارث	١٨٠ — ١٨٢
٥ — الرمزية الدينية	٦ — تحليل كتاب المباهلة للشلماني	١٨٢ — ١٨٠
٧ — تحليل الفصل الخاص بالمباهلة في الطقوس النصيرية	٨ — مراجع	١٨٠ — ١٨٢

سلمان الفارسي
والبواكير الروحية للإسلام
في إيران

استهلال

المدائن والكوفة : كيف يدرس سلمان

على الشاطئ الشرقي من نهر دجلة ، وفي خصلة من منعطفاته وهو ينحدر صوب بغداد ، ينبثق دفعة واحدة على ارتفاع ثلاثين متراً القبو الوحيد الباقي من قصر طيشفون ، وهي العاصمة التي بلغت من العمر ألف سنة ، وكانت وريثة بابل : وهذا القبو هو « طاق كسرى » ؛ ثم لا يلبث المرء أن يكتشف ناحية الشمال الشرقي بعد قرية حذيفة^(١) قبراً صغيراً ابضاً تحت قدميها ، هو قبر سلمان الطاهر ، سلمان باك^(٢) . وقد قامت بعثة ألمانية بحفائر في هذه المنطقة العامرة بالأطلال ؛ ومررت أنا إلى جوار المنطقة ثلاث مرات في السنوات ١٩٠٧، ١٩٠٨، ١٩٢٧ ؛ وأثار دهشتي ما هنالك من تباين تاريخي بين هذين الأثرين : القبو العالي والقبر المظمور ، فتلمست الوسائل إلى البحث عن أسطورة سلمان وشخصيته الحقيقية ، بحثاً أود اليوم أن أعرض عليكم اتجاهه العام ، وأن أسجل نتائجه الأولى^(٣) .

يطلق على المدينتين الشقيقتين : طيشفون في الشرق وسلوقية في الغرب ، اسم واحد في تاريخ الإسلام ، هو المدائن . وهاتان المدينتان قد ورثتا منذ ألفي سنة المدينتين السكلدانيتين : أوبى وأكشك . والباحثون حتى اليوم كما بين اشتريك^(٤) لم يوجهوا عناية كافية إلى أهمية الاستيلاء على المدائن سنة ١٥ هـ = ٦٣٦ م بالنسبة إلى الدولة الإسلامية الناشئة . فاقد كانت عاصمة الشرق الفارسي كله ، وكانت تعدل في حضارتها منافستها البيزنطية ، أعنى القسطنطينية التي لم يستول عليها المسلمون إلا بعد ذلك بثمانية قرون . وكان لها — وهي في هذا تشبه القسطنطينية ورومة — سبع ضواح : في الغرب دَرَزِيحَان وبَهْرَسِير وجُنْدِيسَابُور (كوكه ، في ناحية مظلم ساباط) المتصلة بنهر الملك — وفي الشرق أسفانبر ورومية ، ومن

(١) اسم أحد صحابة الرسول وصديق لسلمان ، وقد دفن هناك (واسمها في لغة أهلها الآن : حديثه)

(٢) [« باك » كلمة فارسية معناها : الطاهر] .

(٣) محاضرة أُلقيت على « جماعة الدراسات الإيرانية » (متحف جيميه) Société des études

Iraniennes (Musée Guimet) في ٣٠ مايو سنة ١٩٣٣ .

(٤) في « دائرة المعارف الإسلامية » سنة ١٩٢٨ ، ج ٣ ص ٨٠ — ص ٨٧ .

المحتمل كذلك نونيافاذ وكُر دافاذ . وكانت أيضاً رأس الجسر الوحيد صوب فارس وآسيا العليا ، والمركز الإدارى للإمبراطورية الساسانية ، والوطن الرئيسى للهجة الفهلوية القديمة ، والمركز الدينى للبطاركة النسطوريين والمانويين ولرؤساء الجالية اليهودية ، والعاصمة المالية والعلمية لبلاد الشرق ؛ والنقود التى كانت تضرب فيها كانت تحمل مجرد اسم « بابا » أو « الباب »^(١) ، كما أن استانبول ستدعى من بعدها باسم « الباب العالى » العثمانى ، وكذلك كانت بابل قبلها ، سالفتهما المندثرة ، تدعى بهذا الاسم : « باب - ايل » أى « باب (الله) » .

ومن ثم صارت المدائن « باب » الأبحاد الفارسية فى نظر غزاتها العرب الذين ظلوا مخلصين لجوهم الأصلى ، فاعتصموا بمعسكرهم فى الكوفة ، على حافة الصحراء ؛ وكان لا بد من مرور أكثر من مائة عام قبل أن تندثر المدائن نتيجة لإنشاء بغداد ؛ وفى خلال تلك الفترة كانت تغذى الكوفة بصناعاتها وطرائق تفكيرها فضلاً عن كنوزها ومحصولاتها ، مما كان يصل إلى القبائل العربية فى الكوفة بإرسالها « الموالى » من الفرس وقد صاروا مسلمين . وسلمان ، الذى كان أول فارسى اعتنق الإسلام ، يروى عنه أنه عاد إلى المدائن ليموت فيها ، حيث قبره المتواضع يذكر الزوار الشيعة القادمين للدعاء والتبرك بمبصره المزدوج ، أعنى كونه أول مؤمن (فارسى) وأول مبشر بالزعة الروحية فى الإسلام ، كأنه « الباب » ، حتى إن إخلاصه فى صحبة الرسول قد جعله خليفاً — فى الإسلام الناشئ — بأن يناديه زائر قبره قائلاً : « اسأَل الله الذى خَصَّكَ بصدق الدين . . . أن يُحييَنى حيا تَكَ ويمَيِّتى ممانَكَ . إنكَ لم تَنكثْ عَهْداً »^(٢) .

وتاريخ القرن الأول الهجرى لم يتضح بعد إلا على نحو ناقص ، فالسلسل التاريخى فيه ينطوى على كثير من المتناقضات — خصوصاً فى السنتين ٣٦ ، ٣٧ — التى يحول الفقر فى المصادر الأجنبية المستقلة دون حلها . وإذاما انتقلنا إلى دراسة التراجم ، كما هى فى الحال هنا بالنسبة إلى سلمان ، وجدناها تنحلل بين أيدينا كما يتحلل الكتيب إلى ذرات من الرمل الدقيق ؛

(١) والصليب الحقيقى « عند المسيحيين » وهو الذى أخذ من القدس ، قد بقى فيها غنيمة طوان خمس عشرة سنة (٦١٤ — ٦٢٩) .

(٢) دعوة الزوار كما يروىها المجلسى فى « بحار الأنوار » ج ٢١ ص ٢٩٩ س ٣٦ — س ٣٧ .

فما هي إلا حكايات متناثرة هزيلة ، وأحاديث تنسب إلى هذا الشاهد المباشر أو ذاك بسلسلة من « الأسانيد » المتفاوتة في الثقة ؛ ومضمونها ينطوى غالباً ، تحت مظهر ساذج ، على تحريفات مقصودة وعلى أشياء مستمدة من الأساطير الشعبية ؛ ولا نملك ، كما لاحظ فلّهوزن ، أى مقياس ثابت نستطيع إتباعه (مادامنا لا نملك مصدراً رئيسياً نتخذة دليلاً في بيان درجة الثقة به) — بل نضطر إلى الالتجاء إلى بعض المناهج غير المباشرة للتقريب. ولقد انتفع فلّهوزن وجولدتسيهر ولا مانس بالتوزيع الجغرافي للأحاديث فيما بين مدرسة المدينة ومدرسة العراق ومدرسة الشام ، مقدرين درجة الثقة بكل منها وفقاً للأهمية السياسية التي يوليها كل منها للحوادث التي توردها ، كما أن كيتاني وليشى دلاقيدا وبول قد طبقوا للنهج عينه ، مع فروق دقيقة شخصية فيما بينهم .

وهذا التوزيع الجغرافي للأحاديث الذي أوحى به ابن سعد يلوح أنه يدعو إلى تقسيم المدرسة العراقية : فإن البصرة قد تميزت عن الكوفة في عهد مبكر جداً . أما فيما يتصل بالتوزيع السياسي للأحاديث بين ما هو في جانب الأمويين وما هو في جانب الهاشمين — وهو توزيع لا يقوم إلا بطريقة عامة إجمالية بالنسبة إلى قرن واحد (السنوات من ٣٧ إلى ١٣٢هـ) — فإن في الالتجاء إلى فحص الأحاديث من حيث الفرق والمذاهب المبتدعة ما يسمح بتبين مراحل فيه ، وذلك بتقسيمها إلى أحاديث سنية (أولاً عند المرجئة) ، وأحاديث زيدية وأحاديث لبقية الفرق الإمامية. وهذه الطوائف الثلاث متمايزة كل التمايز؛ فالأحاديث السنية تستمر في نماء ، بطريقة تكاد تكون غير مشعور بها ، حتى بعد القرن الثالث ، بفضل دخول عناصر أجنبية فيها ؛ بينما الأحاديث الزيدية ، ثم على الخصوص الأحاديث الإمامية ، تفارق مجاميعها منذ الجيل الأول لأشيعائها ؛ إنها « مغلقة » ، فهي إذاً تبين حداً للانتهاء بالنسبة إلى أحاديثها ، وحداً للابتداء بالنسبة إلى بعض أحاديثها الخاصة : وسنرى بيان هذا فيما يتعلق منها بسلطان .

أما فيما يتصل بالمدرسة العراقية في الكوفة ، وهي التي تعنينا هنا خصوصاً ، وتضم كل المحدثين الزيدية والإمامية ، فيمكن الرجوع إلى ما قبل العصر الذي بلغناه عن طريق المقياس الخاص بالفرق والمذاهب المبتدعة — والوصول إلى العصر الأول لسيادة بيوتات العرب في

هذا المصر من الجند الصاخبين (من ١٤ إلى ٣٧ هـ) : وذلك بتقسيم الرواة تبعاً لقبائلهم وأحلافهم مما لم يستطع الإسلام القضاء عليه في الحال ، وحيث اندمج الموالي منذ أول الأمر ؛ وعلى هذا النحو استطعنا أن نبرز الدور الذي قام به بنو عبد القيس في وضع سيرة سلمان .

وعندنا أن الأسطورة التي حيكت حول سلمان تتضمن عناصر قديمة تمكّن دراسة الفرق المبتدعة من ناحية ، والأحلاف القبلية من ناحية أخرى ، أن تفصلها وتؤرخها ، مما يبطل في نقط عديدة النقد الجارح الذي قام به هوروفنس ، ويدعو إلى تأييد الصحة التاريخية لشخصية سلمان .

موجز البحث

- ١ — خلاصة السيرة التقليدية لسلطان ؛ عرض وتمحيص لنظرية هوروفنس النقدية .
- ٢ — تحليل «خبر سلمان» الخاص بإسلامه ؛ تحليل الحديث : «سلمان منا أهل البيت» ؛ — تحليل العبارة «كرديد ونكرديد» .
- ٣ — وفاة سلمان بالمدائن ؛ — دعوى مجيئه العراق حليفاً لبنى عبد القيس ؛ الإسناد السلماي .
- ٤ — الدور التاريخي لسلطان مع النبي فيما يختص بالوحي ، دوره فيما بعد مع علي — نظرات الغنوصية الشيعية في السنين بازاء الميم والعين — خاتمة .
- ٥ — ملحقات : ١ — خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق المغالية المسماة « السلمانية » أو « السينية » ؛ ٢ — إشارات إلى المصادر .

١

خلاصة السيرة التقليدية : عرض وتمحيص لنظرية هوروفنس النقدية :

جري أهل السنة والشيعية معاً على عد سلمان الفارسي ، من بين كبار الصحابة ، ذامكانة خاصة : فهو أحد الثلاثة السابقين إلى الإسلام من غير العرب ، وهم سلمان الفارسي ، وصهيب الرومي ، وبلال الحبشي ؛ والصورة التقليدية لهذا « الأعجمي » ذات ملامح بارزة الرسوم . ولد في فارس ، وجذبه إلى المسيحية نزعة إلى الزهد حادة ، وتنقل وهولاً يزال في موجة الشباب ، من شيخ إلى شيخ ومن مدينة إلى مدينة ، مستهدفاً للنفي والرق ؛ وكل هذا ليس فقط من أجل أن يظفر بطريقة في الحياة أشد قساوة ، وبتوحيد خالص من نوع ما يبحث عنه الخفاء^(١) ، بل وأيضاً للاتصال برسول من رسل الله وُصف له ووجده أخيراً في محمد ، الذي قرب به إليه ؛ وهو الذي أشار عليه بحرب الخندق ، وبقي بعد موته صاحب الصدوق لآل البيت ، أعني لأتباع علي ، والمدافع عن حقوقهم المشروعة المهضومة إلى أن توفي بالمدائن في العراق .

ويلوح من أول وهلة أن الوثائق الخاصة بحياته غير متجانسة . فتمت أولاً رواية طويلة متصلة تروى سيرته ، وخبر عن إسلامه . وبعد هذا لا نجد عن بقية حياته غير معالم نادرة متباعدة تدور حول مسألتين جوهريتين : وثيقة الصلاة بأهل البيت (حديث : « سلمان منا أهل البيت ») ودفاعه السياسي عن أحقية علي (قوله : « كرديد ونكرديد ») . وإذا أمعنا

(١) والمقدسي (« البدء » ، ج ٥ ، ص ١٢٧) يعده منهم .

النظر برزت لنا مشاكل أخرى ، أشار إليها من قبل كثير من المؤلفين المسلمين ، وبخاصة من الشيعة ، وحاولوا حلها على نحو ظاهر التلقيق . بينما نجد كليمان هيوار من ناحية أخرى ينشر سنة ١٩٠٩ — ١٩١٣ ثلاث روايات لخبر سلمان ، انتهى منها إلى القول بعدم صحته من الناحية التاريخية ، بيد أنه أيد الخبر القائل بوجود سلمان في غزوة الخندق . وفي سنة ١٩٢٢ حاول هوروفتس في رسالة موجزة مركزة حادة ، أن يثبت أن أسطورة سلمان ليست إلا خرافة تولدت عن بحث اشتقاق يتعلق باللفظ « خندق » ؛ وبدأ في هذا من أشياء النظرية التي قال بها ما كس ملر الذي حاول اكتشاف أصل الخرافات في «مرض اللغة» .

فيرى هوروفتس أن الاسم « سلمان » وجد في البدء في الأثبات غير الدقيقة التي وضعها المدافعون عن الإسلام وسجلوا فيها أسماء «الشهود السكتانيين» ، من يهود ونصارى آمنوا برسالة النبي في أولها . وهذا الاسم المنسوب إلى فارسي بطريقة غامضة ، قد أفاد في تزويق حكاية غزوة الخندق ، وكلمة «خندق» — المعربة منذ زمان قديم ، ولكنهما من أصل إيراني ، وتدل على حيلة حربية يقال إن منشأها فارسي — أوحى بالفكرة التي جعلت من سلمان «الفارسي» هذا ، الذي لم يكن يعرف عنه شيء ، مهندساً فارسياً ، ومزدكياً اعتنق الإسلام ، ومستشاراً خاصاً لمحمد ، وعن هذا الطريق صار مهيناً لأن يسجل في الثبت الشيعة بأسماء أول المدافعين الأول عن الهاشميين . وابتداء من هذا الغرض ، لم ير هوروفتس في بقية التفاصيل الخاصة بسيرة سلمان غير نتائج عن هذه الخرافة المتولدة عن الاشتقاق : فإن ذكر من بين من شاركوا في عملية المؤاخاة [بين المهاجرين والأنصار] ، فها هذا إلتأيد كونه أحد الصحابة ، وإذا ذكر على أنه من بين المحاربين في العراق : في القادسية والمدائن والكوفة وبلخ ونجسر ، فما ذلك إلا بوصفه فارسياً . أما فيما يتصل بصلته الوثيقة بآل البيت ، وتبنيه فيهم كما يشهد بذلك مقدار ما كان يصرف له من عطاء من بيت المال في عهد عمر ، وتدخله في جانب على سنة ١١ هـ — فتلك إضافات شيعية للصورة الاشتقاقية الأولى . ولا شيء ثابت إذاً في كل هذه السيرة غير اسم «سلمان» ، وهو حرف عربي ، واسم معروف (١) ، اخترعت

(١) يقال إن الرسول أطلقه عليه . — « ويوم سلمان » عند العرب في الجاهلية سمي بهذا الاسم لبحر لجير بين الكوفة والبصرة (ياقوت ؛ « معجم البلدان » نفرة فستفند ج ٣ ص ١٢١) ؛ وهذا الاسم يطلق على بطون يمنية في قبائل مراد وهمدان وحى في نجران (الهمداني ؛ « وصف جزيرة العرب » ، تحت المادة) ؛ وكان الشاعر ابن سلمان أحد الأبناء (المستعمرين الفرس) في اليمن . ويذكر على الأقل أربعة من الصحابة وثلاثة من التابعين بهذا الاسم . — قارن أيضاً اسم أحد الأديرة المسيحية بالقرب من دمشق .

له أولاً كنية^(١) (دون تقدير أن المولى ربما لاحق له فيها) ثم أضيف إليه من بعد ذلك اسم فارسي يسبقه ؛ والفرس الذين أسلموا هم الذين اخترعوا بخيالهم كل تلك التفاصيل .

ولنبداً نحن بإيراد بعض الاعتراضات العامة على هذا النقد التاريخي ذي النزعة الاسمية : أولاً : إن التفسير الخرافي ، أو بالأحرى الغنوصي ، لشخصية ما ، لا يستبدل بواقعة إنسانية حقيقية شبحاً متأخراً غير حقيقي — ، بل هو يعبر عن حاجة اجتماعية إلى التفسير الكلي ، وعن رد فعلٍ غالباً ما يكون شبه مباشر ، عسريٍّ للواقعة الإنسانية التي تدعو إليه ؛ والتعبير المتناقض الذي يحاوله هذا التفسير ليس بطبعه باطلاً غير مقبول ؛

ثانياً : إن الخرافة القائمة على الاشتقاق لا يمكن أن تنشأ ، في حضارة ما ، إلا في مرحلة معلومة من مراحل التطور النحوي ، وصورة سلمان قد وضعت في الإسلام العربي قبل هذه المرحلة .

ثالثاً : من الصحيح أن أسطورة سلمان قد نمت وحفظت خصوصاً بفضل عناية المسلمين الفرس ؛ لكنها تكونت وتحددت في صورة عربية أولاً في الكوفة ، ولم تفرض نفسها شيئاً فشيئاً على العناية الشعبية الإيرانية إلا لأن ذكرى هذا المولى المعجى من صحابة الرسول قد بقيت ؛ أي أن صورة سلمان لم تختزع بواسطة الاندفاع اللاشعوري للانتقام الشعبي العنصري عند الفرس .

ولننتقل الآن إلى التفاصيل .

لم يستطع نقد هوروفنس — لعل — أن يتجه إلى التنافر الجوهرى بين هذا المزيج : « سلمان + الفارسي » : بين اسم عربي (ذى صبغة آرامية) ونسبة إيرانية ؛ وهذا من الغرابة الظاهرة بحيث لا يمكن أن يكون هذا المزيج قد صنع في عهد متقدم .

وبينا نجد أن بقية « الشاهدين » على نبوة الرسول ، كتابيين وغير كتابيين ، ومن عنى الإخباريون بذكرهم حول شخصية النبي : بحيرا سرجيوس^(٢) ، وتميم الدارى وغيرهما — يبدون محوطين بالغموض في صور باهته مشكوك فيها ، نرى أن لدينا سلسلتين ثابتتين

(١) أبو عبد الله .

(٢) ف . ناو ، في « موزيون » ، ج ٤٣ (سنة ١٩٣٠) — ص ٢٣٧ — ص ٢٤٠

تضعان صورة سلمان في الإطار التاريخي للمشاجرات « بين الصحابة »^(١) : قدم المناقشات بين فرق الشيعة في الكوفة حول دوره الديني عند الرسول وعلى ، — ومحاولة ازدواج^(٢) شخصيته (مما وافق عليه البخاري وأنكره ابن حبان) بين « سلمان الجهنى الإصفهاني » وهو رواية سُني من مدرسة المدينة، وسلمان (الْقَرَّطَى الإصفهاني) المتصل بالأوساط الشيعية في مدرسة الكوفة والمدائن . أضف إلى هذا — على سبيل التذكرة — المطالب التي تقدم بهامند مستهل القرن الثالث الهجري أعقاب مزعمون لأخي^(٣) أولبنات^(٤) سلمان — وقدم الزيارات إلى قبره في المدائن .

وفي مقابل هذا نرى ، كما سنعرف بعمد ، أن نقد هوروفتس يلوح مقنعا في كثير من النقاط التفصيلية .

وقد استأنف ايقانوف — ونحن ندين له بمعرفة «أم الكتاب» ، وفيه تحتل الأسطورة الغنوصية لسلمان مكانة خاصة — فرض هوروفتس (دون أن يكون في هذا متأثراً به)

(١) راجع العكبري ، في كتابي « مجموعة نصوص » Recueil سنة ١٩٢٩ ، ص ٢٢٠ س ١٢ ، حيث يجب ، تبعاً للقرآن (٤ : ٦٨) أن تقرأ : شجر ، لا سخر . قارن : ابن تيمية ، « منهاج أهل السنة » ج ٣ ص ١٩ .

(٢) يوسف المزمعي « تهذيب الكمال » ص ١١٢٩ ؛ ابن حجر ، « الإصابة » تحت رقم ٣٧٧٩ الخزرجي ، « الخلاصة » تحت المادة .

(٣) مابنداد ، رئيس قبيلة بني فروخ (أبو نعيم ، « ذكر أخبار إصفهان » ، نمره Dederling ص ٤) ؛ وفي عهد المأمون ، أظهر خلفه في الجيل الرابع ، سبط غسان بن زاذان ، ورقة مزورة باعفائه من الخراج (منسوخة عن المعاهدة النجرانية : أبو نعيم ، « الكتاب السابق » ، ص ٥٢ ؛ « نفس الرحمن » لحسين ابن محمد التقى الطبرسي النوري ، ص ٤٤ — ص ٤٥) ، وكان يعيش في أرزن بالقرب من كازرون . (راجع « فارسنامه ناصري » ج ٢ ص ٢٤٩ ، ص ٢٨٨ ، الذي يجعل الصوفي أبا اسحاق كازروني المتوفى سنة ٢٤٦ هـ من أوائل المسلمين من بين هذه الأسرة التي ظلت مزدكية) . — وفيما يتعلق بالنسبة الروحية لمؤيد سلمان ، راجع همداني : « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » JRAS سنة ١٩٣٢ ص ١٢٩ . (٤) البنتان في مصر وواحدة في أصفهان متزوجة ؛ تبعاً لقطن بن إبراهيم (المتوفى سنة ٢٦١) الذي عرف أيضاً عن طريق وهب ، ابن حفيد « ابن سلمان ، عبد الله » ، عهداً مزيفاً بالمكاتبة (الخطيب البغدادي ، « تاريخ بغداد » طبعة القاهرة ، ج ١ ص ١٧٠ ؛ وفي سنة ٥٣٠ هـ ادعى واعظ في أسعد آباد أنه من صلب سلمان (« نفس الرحمن » للطبرسي النوري ص ١٤٢) على زعم أن سلمان تزوج من مولاة كندية (بقية ، كما في طبقات ابن سعد ، نشرة سخاؤ ؛ أو صفوة ، كما يقول المشتري) . — لكن الأخبار القديمة ، وعليها جرى القلندرية ، تقول أن سلمان مات ليس فقط دون أن يتزوج ، بل وأيضاً وهو عار عن شهوة الجنس (« نفس الرحمن » ص ١٤٣) .

الخاص بالصيغة الإيرانية لتلك الأسطورة ، لكن على صورة أكثر تنوعاً وأدعى إلى القبول ؛ فالأمر لم يعد يتعلق باختراع منذ البدء ، بل بتعديلات ، ليست شعوبية عنصرية ، بل دينية ذات أصل مانوي .

ولنوضح هذا . ليس من الممكن أن نعزو اختراع صورة سلمان لتأثير حضارى فارسى ، فى الكوفة التى لم تبدأ شوارعها تأخذ أسماء إيرانية إلا فى سنة ١٣٢ هـ لما أن غزاهاجيش العباسيين الخراسانى ؛ والثورتان اللتان قام بهما الموالى فى سنة ٤٣ هـ وسنة ٦٧ هـ بالكوفة كانتا أيضاً ذواتى طابع عربى (يجب ألا ننسى أن اللغة الفارسية لم تبعث فى صورة أدبية وبفضل الشعوبية إلا فى القرن الثالث) . بيد أن إسلام الحمراء ، وهى حاميات فارسية (أصبحت عربية فى الحيرة واليمن) ، فى سنة ١٤ وسنة ١٧ هـ ، واستيطانها الكوفة والبصرة (وربما المدائن أيضاً) وتقويتها بالموالى من أبناء السبايا الفارسية اللاتى أخذن فى عين التمر وجولاء (من سنة ١٢ إلى سنة ١٧ هـ) ، حينما يصبحون شبابا ، نقول إن هؤلاء كونوا وسطاً هجيناً ، فى الكوفة خصوصاً ، وفى هذا الوسط حدث غليان فكرى هو ما يسمى باسم الغنوص^(١) ، كان نتيجة للاتصال بالإسلام الناشئ المجدد للتوحيد الذى جاء به إبراهيم ، مثلاً حدث للمسيحية الناشئة فى بلاد الجليل . وإذا كان الغنوص قد ولد فى المسيحية من أصول سامرية ويونانية ، فقد نشأ فى الإسلام عن أصول مانوية ، أعنى آرامية وإيرانية . وفى كلتا الحالتين لم تكن المسألة مسألة محاولة توفيق عقلى بين فلسفة العلوم وبين اللاهوت — فذلك شئ متأخر — لكنهما مسألة الإيمان الحار بعقيدة جديدة تقوم على الخوارق من جانب وسط ذى حضارة عريقة يتأمل الكون المحسوس — تحت ضوء عقائده الجديدة — من خلال المذشور المضى . لأساطيره القديمة^(٢) .

(١) اقترح بلوشيه Blochet (« مجلة الدراسات الفرعية » RSO ج ٢) هذا اللفظ : غنوص gnose للدلالة على كل المذاهب المستورة الفارسية الإسلامية ؛ لكن الأولى تحديد مدلوله .

(٢) من ذا الذى كان فى الكوفة بمثابة « دوسيئوس » بالنسبة إلى هذا المبشر الأول ؟ يمكن أن يتجه التفكير إلى رشيد الهجرى ؛ بيد أننا لانعلم عنه إلا القليل الضئيل ، ولا يرتبط بسلمان إلا بإسناد واحد ، ودوره كباب (عند النصيرية) ، والعناصر ذات الطابع الإيراني الواضح فى أسطورة سلمان جاءت متأخرة : الأعياد الشمسية (نوروز . مهرجان : عند النصيرية) ، والأيام السعيدة والمشتومة فى الشهر (« نفس الرحمن » ، ص ١٣٦) .

وليس المجال هنا مجال بيان تكوين هذا الغنوص الإسلامي ، ولا عرض الدور الأساسي الذي قامت به الشيعة في هذا التكوين ، أو توضيح ما أخذته السنة عنه بطريقة مستورة — من العقل الأول إلى النور المحمدي — إنما نريد هنا أن نسجل ، مع ايقانوف ، هذه الحقيقة وهي أن بعضا من ملامح يزدان [إله الخير في المانوية] ومن الإنسان الأول عند المانوية الشرقية ، قد انعكس على صورة سلمان التاريخية ، في ذلك الوسط المهجين لحرّاء الكوفة للذين علمهم أحلافهم العرب — من تميم وعبد القيس — كيف يعرفون سلمان ويحبونه .

تحليل « خبر سلمان » الخاص بالسلام

« خبر سلمان » حديث مفرط الطول إن قورن بنظائره مما يتصل بغيره من الصحابة ؛ وهو قديم ، فحوالى سنة ١٥٠ — ١٨٥ هـ كان معروفا بسبع أو ثمانى روايات مختلفة : رواية أبى إسحق السبعمى (المتوفى سنة ١٢٧ هـ ، وقد رمزنا له بالحرف : ا) وإسماعيل الشدى (المتوفى سنة ١٢٧ هـ ورمزه : ب) وعبيد المكنتب (المتوفى سنة ١٤٠ هـ ؟ — ورمزه : ح) ، وابن إسحق (المتوفى سنة ١٥٠ هـ — ورمزه : د) ، وعبد الملك الخثعمى (المتوفى سنة ١٨٠ هـ — ورمزه : هـ) ، وسيار العنزي (المتوفى سنة ١٩٩ هـ — ورمزه : و) ، وعلى بن مهزيار (المتوفى سنة ٢١٠ هـ — ورمزه : ز) (١) .

سلمان أصله من فارس من أسرة نبيلة من أساورة فارس (ا ، ب) (٢) أو من دهاقين جى بالقرب من إصفهان (ح ، د ، و) ؛ ولد فى رامهرمز (فى قول عوف الأعرابى المتوفى سنة ١٤٦ هـ) (٣) أو فى أرزن قرب كلزرون ، ونشأ على دين المردكية (٤) باسم ما به بن بودخشان (فى قول ابن منده) (٥) أو روزبه ابن مرزبان (٦) — ثم اعتنق المسيحية بعد رحلة أوزيارة أو صيد (مع أحد الأمراء : ب) ، سمع فى أثناءها إما تراتيل فى إحدى الكنائس

(١) ا . حافظ الأصفهاني ورقة رقم ١٧٥ (الرواية أصلية ؟) وابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٨٨ (موسمة ؛ ترجمة هيوار ق ١ ص ٨ — ١٠) ؛ ب . الطبرى ، تفسير القرآن ج ١ ص ٢٤٤ ؛ ترجمة هيوار ، ق ٢ ص ٥ — ٩ — ج . أبو نعيم ، « ذكر أخبار إصفهان » ، نشرة دبدرنج ، ٥ ، والمزى ، الموضع المذكور — د . الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ج ١ ص ١٦٤ ص ١٦٩ ؛ اختلاف فى الرواية عند الحسين الطبرسى النورى ، « نفس الرحمن » ص ١٢ ، ترجمة هيوار ق ١ ص ٣ — ٨ — ه . رواه التلمكبرى ، ورد فى « نفس الرحمن » ص ٢٤ — و . رواه ابن منده ، وورد فى : أبو نعيم : « ذكر أخبار أصفهان » ٥٠ — ٥١ ، والمزى ، الموضع المذكور — ز . مقتبسات واردة فى ابن بابويه « الغيبة » ٩٦ — ٩٩ .

(٢) أساورة سابور (الطبرى ج ١ ص ١٧٧٩) .

(٣) حافظ الإصفهاني : « سير الأسلاف » مخطوطة باريس برقم ٢٠١٢ ورقة ٧٥ ب — ١٧٧

(٤) أو كان موحداً منذ ميلاده بمعجزة لهية (تورنتج Thorning ص ٨٦) .

(٥) المزى : الموضع المذكور .

(٦) عند النصيرية ؟ وابن بابويه يذكر هذا الاسم (« صباح الخير » ؛ « ماهيه » = « شهرأ

سعيداً ») .

أومواعظ راهب في صومعة^(١)، فأعجب بها. وعزم على أن يحيا حياة ديرانية، وأن يمتنع عن اللحوم التي يذبحها المزدكية^(٢) (أو التي تذبح بعد تعذيبها، ح) وعن الخمر — فهاجر وتنقل من مدينة إلى مدينة نازلاً عند شيوخ الزهد. وهذه المدن هي إما: مدينة مجهولة وحمص والقدس (أ)، أو: دمشق والموصل ونصيبين وعمورية (ب، هـ)، أو: أنطاكية والإسكندرية (ز). ثم غادر المدينة الأخيرة لما أن علم بقرب ظهور نبي «في أرض تيماء» (أ). بيد أن أدلاء في الطريق وكانوا من الأعراب (أ)؛ ويحدهم أ و ي فيقولان إنهم من بني كلب (كلب) خانوه وباعوه عبداً، إمامي وادي القرى أولاً (إلى يهودى: ب) أو من بعد في يثرب (قبل أ و بعد السنة الأولى للهجرة) إلى يهودى من بني قريظة (عثمان بن الأشهل)^(٣) أو إلى امرأة (بعد هذا اليهودى) من قبيلة جُهَيْنَة (ب) أو سَلَسِم (ح) أو من الأنصار (خليصة، ابنة أحد أحلاف بني النجار)، قام بحراسة أعنابها^(٤). فلما سمع بمحمد ذهب إليه، إمامي مكة: دلتته امرأة عجوز من أصفهان^(٥)، أو في قُبَاء (قرب المدينة) فتعرف فيه العلامات الشخصية الثلاث التي كان يبحث عنها: رفضه الصدقة لنفسه (كان لا يستخدم لما كله الخاص ما يُتصدق به لغذاء جماعته)، قبول الهدايا الشخصية لما كله الخاص، ووجود خاتم النبوة عليه، وهو قطعة لحم ناتئة على غُضروف الكتف الأيمن — وتنتهي هذه الرواية بالمكتوبة: أُعْثِقَ سلمان نظير غرس ثلثمائة ودية من النخل لسيده وأربعين أوقية من الذهب؛ واشترك في دفع هذه الفدية إخوانه في الدين الجديد (قدم منها سعد بن عباد ٦٠ ودية).

فإذا قارنا روايات هذا الخبر السبع هذه وجدنا أن بعض التعديلات الخفيفة، البارعة، تكفي لتبديل بعض الأخبار، مع بقاء الإطار العام سليماً في مجموعته؛ — فسرد

(١) لم يذكر هنا لفظ «فارقليط»؛ وهذه صياغة قديمة جديدة بالتسجيل. وأكل أستاذاه الأول للصدقة سرا يذكرنا بتورميدا Turmeda.

(٢) يدّش هوار من هذه الواقعة، ولكنه ينسب بهذا أن الإسلام قد وضع هذه القاعدة، ويول Buhl يذكر ذلك، منذ دخوله البحرين (أبو يوسف، «الحراج»، ترجمة فانيان Fagnan، ص ١٩٨ — ص ٢٠٠، «طبقات» ابن سعد ج ١ ق ٢ ص ١٩ س ٨).

(٣) أبو نعيم: ذكر أخبار أصفهان ص ٥٢.

(٤) الكازروني (المتوفى سنة ٧٥٨، ورد في «المنتقى»: «أورده» نفس الرحمن، ص ٢٣)؛

تورنتج، ص ٨٧؛ والحصبي يقول عنها إنها يهودية ملعونة («نفس الرحمن» ص ٢٣).

(٥) أبو نعيم، ص ٧٦.

مشايخ سلمان في الزهد (وعددهم يزيد من ثلاثة إلى عشرة) قصد به تارة إلى أن يكون بمثابة ترتيب تصاعدي يفضى بسلمان إلى أن يكون على اتصال مباشر برصى المسيح أو بالمسيح نفسه (في تجليه له في المدينة) — وطوراً إلى ملء الفترة (من ٢٥٠ إلى ٥٠٠ سنة) ما بين المسيح ومحمد ، مما يجعل من سلمان معمرًا معاصراً لكليهما . وإذا كان قد حدث حقاً أن أحد الأرقاء (رقيق ؛ أو قنّى) (١) ، قدم إلى النبي هدية ، فإنها إما أن تكون نتيجة بيع حطب محتطب أو دراهم مقتصدة أو تمر ملتقط . ومسألة نجاة روح آخر مشايخ سلمان من الزهاد قد أبدى السدى والخشعي رأيهما فيها بالإيجاب ، بينما أجاب عنها السبيعي سلباً (١) . — والعنصر المشترك الوحيد الذي بقي كما هو في كل الروايات (بغض النظر عن مسألة خاتم النبوة) ، هو التعارض بين الهدية والصدقة . وهو تعارض شائق لقدمه ، وفضلاً عن هذا فعليه ليس شيئاً آخر غير صورة أولية للاعتراضات الخاصة بالزهد مما وجهه أبوذر [الفغاري] ضد عثمان ؛ وعلى كل حال فهذا التعارض يحل المعنى « المقاري » الذي كانت الكلمة « صدقة » قد اتخذته فعلاً أيام عثمان وفي دعاوى التي أثبتت بين آل علي (٢) : مما ضايق كثيراً من الشراح الشيعة (٣) .

وبعد إعتاق سلمان ، كيف أمكن ضمه ، وهو غير عربي ، إلى الجماعة الناشئة في المدينة ؟ مادام قد أعتقته جماعة ، فكان يجب أن يكون معتقاً لجميع الذين أسهموا في هذا العمل ؛ ومع هذا فقد عرف فيما بعد على أنه معتق شخصي (٤) للنبي . وحل هذه الصعوبة ،

(١) « نفس الرحمن » ١٧ ، ٢٢

(٢) الهدية (وخصوصاً التي) شيء نبيل ، أما الصدقة فشيء دنى . ثم إن اللفظ « صدقة » قد اتخذ المعنى غير السوي وهو « رأس مال عقاري للأسرة » . والصدقة المشتركة لآل علي أثارت كثيراً من المنازعات والقضايا في سنة ٩٠ هـ (ابن عساكر ج ٥ ص ٤٦٠) وسنة ١١٣ هـ (الطبري عن سنة ١٢١ ؛ راجع الكشي ص ١٨٨ ؛ لامانس Lammens : « فاطمة » Fatima ص ١٠٠ تعليق ٤ و ص ١١١ تعليق ١) ، فضلاً عما حدث بالنسبة إلى فدك ؛ وكان لدخل آل علي ، منذ القرن الثالث ، أربعة موارد : ٧ حيطان (بساتين) بالمدينة (وقف أهل) ، ٤ لأقطاعات (ياقوت ، معجم البلدان » ج ٣ ص ٩٠٦ ، ج ٤ ص ١٠٣٩) ، والمطاء من بيت المال ، والهبات التي يقوم عليها الصيافة (وأنا بسبيل تحضير ميح في هذا) .

(٤) الكليني : « الكافي » ص ١٤٩ — ص ١٥٠ ؛ « نفس الرحمن » ص ١٠ — ١١ ؛ راجع أيضاً كيتاني ، ج ٥ ص ٢٨٩ ، ابن طائوس ، « الطرائف » ص ٧٩ . وقرن السورة رقم ٣٦ : ٢٠ . (٤) فيما يتصل بالولاء ، راجع لامانس « معاوية » Moawia ، ج ١ ص ٢٥٦ — ص ٢٥٧ ، الاستيعاب ج ٢ ص ٤٣٧ .

جعلوه يشارك بالمدينة في عملية « المؤاخاة » التي أُورِخى فيها — قبل بدر — بين المهاجرين ، واحداً بعد واحد ، وبين مضفيهم من الأنصار . فلمن صار « أخاً » ؟

١ — لأبي الدرداء عويمر الأنصاري^(١) ، أو لحذيفة وهو مهاجر حليف للأنصار قد اختار الأنصار^(٢) ، وفي كاتبا الحالتين يكون سلمان قد عد من بين المهاجرين ويكون قد عرف الرسول في مكة قبل السنة الأولى للهجرة ، اللهم إلا إذا كان للفظ « مهاجر » هاهنا ، بالنسبة إلى هذا الأجنبي ، المعنى المعروف في جنوب الجزيرة : « من صار من أهل المدن » (هنا ، هجر = المدينة ؛ — ولا أجرؤ على التفكير هنا في الكلمة السريانية : مَهْجَر = متخذ للإسلام^(٣) —) ؟

٢ — لأحد المهاجرين : أبي ذر الغفاري^(٤) أو المقداد حليف بنى زهرة^(٥) ؟ وعلى هذا يكون سلمان قد وضع في نطاق قبيلة جهينة بالمدينة ، وقد كان فيها عبداً . وهذا الاختلاف لا يقتضى بالضرورة ، كما ظن هوروفتس ، أن سلمان لم يشترك في عملية المؤاخاة ؛ فالزهري الذي يشايعه هوروفتس هنا في هذه المسألة ، كان عاملاً مأجوراً للأُمويين ، وكان يهيمه أن يضع من قيمة شاهد يمجده الثأرون من الشيعة ، وذلك بتأخير تاريخ إسلامه إلى ما بعد موقعة بدر ، وإطالة وقت إعتاقه بحيث يدخله مباشرة ضمن الجماعة على أنه معتق للنبي ، وذلك في سنة ٥ هجرية .

هديث « سلمان منا أهل البيت »

تقوم فكرة وثيقة صلة سلمان بالنبي وأهل بيته — إبان حياة سلمان — على هذا الحديث : « سلمان منا أهل البيت »^(٦) ، إلى جانب بعض حكايات ليست بذات أهمية .

(١) رأى أهل السنة (البخاري) . « طبقات » ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٦٠ .

(٢) ابن عيينة (« طبقات » ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٦٠)

(٣) حرفياً : صار ابن هاجر : ف. ناو : « العرب المسيحيون » سنة ١٩٣٣ ص ١٢٩ —

F. Nau: Les arabes chrétiens ١٣٢ ص

(٤) رأى كتب الباقية ، ورأى الكليني .

(٥) رأى الفلاة والإسماعيلية (« نفس الرحمن » ، ٨٦) .

(٦) أهل البيت في سورة ٣٣ : آية ٣٣ = زوجات الرسول (لأمانس ، « فاطمة » ٩٩) ؛

لكن في التصنية ، آل = أهل = ذرية ؛ وفيما يختص بالصدقة التي كانوا يعيشون منها ، كان أهل البيت = مائة من الأفراد تقريباً : الزوجات والعبيد ، ولكن أيضاً آله ومواليه المحررين .

وهذا الحديث يرويه المحدثون من أهل السنة على أن الرسول نطق به سنة ٥٥ هـ أثناء غزوة الخندق؛ وذلك أن الرسول قد أنهى المنافسة بين المهاجرين والأنصار، وقد تنازعا سلمان ، بأن ألحقه بمواليه الشخصيين (ومعنى هذا أنه لم يكن بعد مولى له؟) . والحديث يقوم على رواية واحدة لراو من المدينة هو كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف اليشكري (توفى سنة ٨٩ هـ) ولم يعترف به (« ويقال ») ابن هشام والواقدي بوضوح^(١) . والمناسبة التي أتى بها ابن كثير غير كافية ، فهي تعلقة متخيلة للتخفيف من معنى هذه الكلمة المشهورة . والحق أننا لو عدينا بجمع الاقتباسات الأقدم عهداً ، لشاهدنا أن هذه الكلمة مأخوذة عن عبارة مسهية تلخص شمائل سلمان في أربعة فروع ، وهى عبارة لا يمكن أن تكون قد قيلت إلا بعد موت سلمان ، ووضعت على لسان أحد الأئمة : على أو باقر . وهاهى ذى : (١) سلمان « امرؤنا وإيلنا أهل البيت : (٢) ومن لكم بمثل لقمان الحكيم ! (وفى روايات نادرة يستبدل بها : (٢) وكان بحراً لا ينزف ولا يدرك ما عنده) ؛ (٣) علم العلم الأول والعلم الآخر (فى بعض الروايات : أدرك علم الأولين والآخرين) (ويوجد بدلا منها أحيانا : (٣) أدرك علم الأول وعلم الآخر — أو (٣) وقرأ الكتاب الاول والكتاب الآخر ؛ (٤) واللجنة تشاق إليه كل يوم خمس مرات » (٢) .

والحديث هنا له تمام معناه وقوته : فالمسألة هنا مسألة تقويم ما فعله سلمان ، بنوع من من التبنى ، الشخصى لا القبلى ، أو بالاحرى بنوع من التنصيب والتولية ، ونعنى بما فعله ما كتبه من توجيهات مذهبية أو تنبؤات منسوبة إليه ، أو أقوال شفوية تتعلق بالتفسير . والحديث على هذه الصورة المركبة (ويحب ألا ننظر أن الصورة البسطة لعبارة ما هى الاحق بأن تكون الاقدم) - نجد عند الضحاك بن مزاحم الهلالى (المتوفى سنة ١٠٥ هـ : ١ + ٢ + ٣) (٣) وعند أبى حرب ، ابن القاضى أبى الاسود الدؤلى (بنفس المقدار) وكذلك عند ابن جريج (المتوفى سنة ١٥٠ هـ وأبى البختري : ١ + ٢ + ٣) (٤) . هذا فضلا عن الشيعة : المعتدلين :

(١) ابن هشام ، ذكره السهيلي ، ج ٢ ص ١٩١ ؛ « نفس الرحمن » ، ٣٦ .

(٢) أضيف هنا (٤) ، وهو لا يوجد إلا فى « سياحت نامه » لأوليا شلى (أورده تورنيج، ٨٧)

لأن ١ + ٢ + ٣ = النص التقليدى لصيغ النقابات .

(٣) أورده الضحاك عن نزال بن صبره الهلالى (المزى ، الموضع المذكور ؛ قبل أبى حرب) .

(٤) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٦١ ؛ حافظ الأصفهاني ، ورقة ٧٧ ا .

زرارة (المتوفى سنة ١٤٨: ٣+٢+١، وفي صورة مشروحة عند الخنعمي المتوفى سنة ١٨٠)،
 وحريز (٣) وإبراهيم الثقفي (المتوفى سنة ٢٨٣، كما ورد في كتاب «الفارات»: ٢+١)؛
 والمتطرفين: المفضل (المتوفى سنة ١٧٠: ٢+٣) والبرقي (المتوفى سنة ٢١٠، ٢+١+٢).
 وهم يذكرون جميعاً أنهم نقلوه عن أصبع (١+٢+٣) والحارث (١+٢+٣) (١).
 وكل اختلاف في الروايات هنا مصبوغ بفرض خاص ذي مدلول مذهبي. — فمثلاً:
 (٣) «العلم الأول والآخر» = الماضي + المستقبل —، أو تنزيل + تأويل، ولكن
 «علم الأوائل والأواخر» = الأخطاء القديمة (الإسرائيلية) والأمثال المحمدية، — «علم
 الأول والآخر» = علم محمد وعلى (المعنى السيني) في رأي حريز والمفضل. — (٢)
 «بحر لا ينفد» يشرحها المفضل تبعاً للآية ٢٦ من سورة «لقمان» مما يوحى بأن سليمان
 يهيم على سبعة نقباء، بدلا من أن يكون أحدهم. — وتبعاً لمفيد (٢+١+٢) يضع
 البرقي في النهاية مكان الإشارة إلى لقمان شرحاً يحتمل أن يكون خطايا (٢): «سلسل
 يمنح الحكمة ويؤتي البرهان» (٢). وهذه الوفرة التي ظهرت منذ مستهل القرن الثاني تدل
 على أن هذه العبارة الكاملة لا يمكن أن تكون متأخرة عن السنوات ٥١-٦٠ للهجرة.
 وما دام سلمان قد جعل أحد «أهل البيت» بوصفه مولى، فقد قيل إن اسمه مذكور
 من بينهم في ديوان العطاء أيام عمر، فسجل على أنه يتناول ٤٠٠٠ إلى ٦٠٠٠ درهم (٣)،
 — وهو رقم استثنائي، لأن سلمان لم يشهد موقعة بدر، ولهذا فإن لهو ورفق الحق في تجريح
 هذه الحجة الزائفة.

يبد أن كتب الفرق تقدم لنا، بطريقة مستقلة، إدعاء غريباً. فنذ سنة ١٢٨هـ أخذت
 الصيغة «أنت منا أهل البيت» التي تعبر عن تبني النبي لسلمان، قيمة دينية لا شك فيها
 بدليل أن المطالب بالخلافة العباسي، إبراهيم، قد استخدمها بجد: حينما خول أبا مسلم
 [الخراساني] المشهور (مولاه منذ سنة ١٢٤) فوق كل طبقات عماله، تفويضاً كاملاً في

(١) الكشي، ٨، ١١؛ «نفس الرحمن»، ٢٤، ٥٢ (راجع الاسترأبادي، ٩٤-٩٥)

٥٠ - ٥١، ٥٢، ٥٣.

(٢) كلمة قالها النبي: «نفس الرحمن» ٥٠ - ٥١، ٣٠: (السلسل = جعفر الماء).

(٣) في قول الحسن البصري (كذا!)، من طريق هشام بن حسان (طبقات ابن سعد، ج ٤

كل سلطاته الشخصية^(١)؛ كما يشعل باسمه الثورة المطالبة بالخلافة في خراسان ، في يوم الفطر (فطر = نطق = انقضاء السكوت والسر، عند أهل السر والحقيقة). وهذا التفويض هو الذي خول لأبي مسلم من بعد المطالبة ، لا بالإمامة ، ولكن بدور «السين»^(٢) . — وهذا الدور العالي، دور السين ، أى دور النقيب الموحى إليه، هو الذى ادعاه أبو الخطاب — وكان لقبه في البدء « مولى بنى هاشم »^(٣) — فى سنة ١٣٨ هـ بالكوفة ، قائلاً إن الإمام جعفر اعترف له به، متخذاً صيغة أخرى — مُدَّ شَنَّةً لَهُ — غفوصية ، يُزَعَمُ أن محمداً استخدمها متحدثاً عن سلمان^(٤) ؛ وقد أنكر الخطائية أن يكون آل على قد قدر لهم قدراً سابقاً أن يكونوا أئمة مجرد كونهم من نسله، وقالوا إن الاختيار الإلهى بالتبني الروحى هو وحده المعتبر، وعلى هذا لقبوا سلمان ، لا بلقب « محمدى » وإنما بلقب « ابن الإسلام »^(٥) ، كما لقبوا خليفته أبا الخطاب بلقب : « أبو إسماعيل »^(٦) .

وبدون أن نتخذ الفرض الذى قال به أحمد أغا أوغلى خاصاً بالجماعة السرية المعارضة لأهل السنة التى يقال إن سلمان كونها من بعض الفرس الذين اعتنقوا الإسلام — وهى نظرية فى تماثل مع نظرية سيف (وقد أخذها فريد ليندر وأحمد أمين) وتتصل بالمؤامرة ضد أهل السنة التى دبرها ابن سبأ ، أحد اليهود اليمنيين — يجب أن نصرح بأنه منذ نهاية القرن الأول كانت لتلك العبارة الخاصة بسلمان (« سلمان منا أهل البيت »)^(٧) قيمة دينية لدى المتأمرين الشيعة ، بمعنى أنها تفترض مشاركة سلمان فى الوحي المنزل على النبي ، وهى

(١) الطبرى ج ٢ ص ١٩٢٩ ، (قارن ص ١٩١٦ ، وتحت سنة ١١٢٩ هـ) : المقرئى ، (الزراع) ، ص ٥٠ . قارن الكشى ، ١٣٦ ، القاضى النعمان ، « الدعائم » ج ٢ ص ٢١٠ ، و « مجلة فينا لمعرفة الشرق » WZKM ج ٤ ص ٢٢٦ س ٥ .

(٢) أنظر بعد ص ٣٩ .

(٣) الذهبى « ميزان الاعتدال » ج ٣ ص ٦٤ س ٦ — ٧ وفى نهاية الصفحة .

(٤) أنظر بعد الملحق رقم ١ .

(٥) النويحقى : « فرق الشيعة » ٣٩ ، ابن منده (أورده المزي) ، « نفس الرحمن » ، ٣٣ .

(٦) قال له جبريل : « أنت منا » . راجع سورة ٥ : آية ٢١ .

(٧) قارن ص ٢٧ تعلق رقم ٤٢ هنا (أبو) يقصد به (أبو) الإمام السابع ، اسماعيل بن جعفر (المقداد . أورده الكشى ص ٢٠٨) . وعلى العكس نجد ابن القداح « سبتناه » ابن اسماعيل .

(٧) فسر ابن عربى هذه الصيغة تفسيراً يقوم على التقدير السابق من الله لهذا الأمر (« الفتوحات » ف ٢٩ ، ج ١ ص ٢١٩) : غفرت ذنوب سلمان مقدماً .

قيمة لا تزال محتفظة بها حتى اليوم لدى الإسماعيلية والنقابات الحرفية : فيها ربط وثيق بين سلمان وبين النبي في وقت نزول القرآن .

العبارة « كرديد ونكرديد »

هذه عبارة تعزى إلى سلمان ، نسبتها إليه الأحاديث الزيدية والأحاديث الإمامية والإسماعيلية معاً ، وهى لهذا سابقة في ظهورها على السنوات ١١٣ - ١٢١ هـ . ذلك أن سلمان - فيما يروون - لما رأى أن القوم تسرعوا في انتخاب أبي بكر في بيعة السقيفة ، قال متأسفاً - في شيء من التحفظ الزيدى - أمام شهود : « عملتم وما عملتم » (بالفارسية : كرديد ونكرديد) ، وهى كلمة كثيرة الغموض . فهل كانت الصيغة الأصلية لهذه العبارة فارسية ؟ من غير الواضح أن يكون سلمان قد استعاد في المدينة وفي سنة ١١ هـ لفته الأصلية كما يُرعى إليه سَمْعٌ جمع من العرب ، بينما نجد من المقبول أن يكون الحراء من الشيعة في البصرة أو الكوفة بعد هذا بعشرين سنة قد أشاعوا هذه العبارة في صيغتها الفارسية .

والواقع أنها تظهر أولاً على صورة قديمة (فصيحة أو عامية) عند أحد البصر بين وهو أبو عمران عبد الملك بن حبيب الأزدي الجوفى (المتوفى سنة ١٢٨ هـ ؛ وهو شيخ الضبى الشيعى المتوفى سنة ١٧٨ هـ) وأوردها المدائنى (المتوفى سنة ٢١٥ هـ ؛ في البلاذرى) (١) : « كَرْدَاذ وَنَا كَرْدَاذ » . وفي نفس الوقت تقريباً نراها في صيغة عربية « أصبتم وأخطأتم » في مصدرين زيديين من اللطيف أنهما أولجا فيها زيادات متباينة : حبيب بن أبي ثابت (المتوفى سنة ١١٩) ؛ وأورده ابن شبة المتوفى سنة ٢٦٢ : « أصبتم ذا السن منكم ولكنكم أخطأتم أهل بيت نبيكم » وجري بن المغيرة (وهو غير معروف ، ولكن فضله محمد بن قدامة الجوهري المتوفى سنة ٢٣٧ في كتابه « السقيفة ») : « أصبتم لخيرة وأخطأتم المعدن » (٢) .

(١) البلاذرى : « الأنساب » . مخطوطة باريس رقم ٦٠٦٨ . ورقة ٣٨٧ ب . قارن « خرشاد » بدلا من « خرشيد » أورده رتر ، في الضميمة إلى نشرته اكتاب « الفرق » للنوبختى . ص ٩ س ١٠ (بول كروس) ؛ والصيغة المزدوجة راوندى وربوندى .

(٢) « طبقات » ابن سعد ج ٦ ص ٢٢٣ ؛ ابن أبي الحديد : « شرح نهج البلاغة » ج ١ ص ١٣٢ س ٩ من أسفل . وقارن ذلك بما ورد في ص ١٣١ س ٣ من أسفل في الكتاب نفسه ثم ج ٢ ص ١٧ و ج ٤ ص ٢٢٥ . [في « شرح نهج البلاغة » : أحمد بن عبد العزيز الجوهري] .

ولنلاحظ أن حبيباً هذا قد نقل إلى سيف روايات رجلين من الحراء هما ماهان وسفيان .
ثم نجدها من بعد عند الإمامية الذين أقروا بها — ولعل ذلك لأسباب من المجادلات
والمنافرات الزيدية — منذ أبان بن تغلب (المتوفى سنة ١٤١) على الصورة الفارسية الفصيحة
(مثل الإسماعيلية) : « كريد و نكرديد » (بالعربية : « فعلتم ولم تفعلوا » = أسلمتم
وما أسلمتم »)^(١) ؛ وهم يحولون معناها بلطف وفقاً لتأويل (سجله «الشافى» للسيد المرتضى)^(٢)
يرجع إلى منحولين قديمين جداً هما « خطبة » سلمان و « الكتاب » المنسوب إلى سليم بن
قيس^(٣) : شارحين بهذا الصيغة العربية القديمة (الزيدية) : « أصبتم وأخطأتم » ، (أى أنكم
أتبتم مثل السوء ، مثل بنى إسرائيل الذين ثاروا على هارون^(٤)) وحدثم عن المثل الأعلى ،
وهو أمر نبيكم بأن منعتم الإمامة من أهل بيته) .

أما الشروح الزيدية، وهى أدعى إلى القبول، فتقول : شرح جرير (وهو أقرب أن يكون
جارودياً) : « أصبتم الخيرة وأخطأتم المعدن » . وشرح حبيب (وهو أقرب إلى البترية) :
« أصبتم ذا السن منكم وأخطأتم أهل بيت نبيكم » . وهذه العبارة التى استخدمتها الزيدية
يجب أن تكون أقدم لأنها متبوعة ، عند الجونى وحبيب والمترضى ، بفكرة عن البركة ذات
أصل شعبي : « لو وليتموها علياً لأكلتم من فوقكم ومن تحت أقدامكم »^(٥) .

ولنلاحظ أن العبارة^(٦) لا تدل على أن سلمان قد احتج علناً فى سنة ١١ هـ ، وأنه حلق

(١) الطبرسى : « الاحتجاج » ، ٤٣ ؛ « نفس الرحمن » ، ١٤٩ .

(٢) الطبرسى : الكتاب نفسه ، ص ٤٤ . « نفس الرحمن » ص ١٤٩ — ص ١٥٠ .

(٣) الكشى : ص ١٤ س ١٥ ؛ الطبرسى : الكتاب نفسه ٤٩ ، ٦٢ ؛ البهاء العالمى .

« الكشكول » (« نفس الرحمن » ص ١٤٩) ؛ شهاب الدين شاه الإسماعيلى . نمره لميفانوف (« الرسالة »
ص ٤٩) .

(٤) تطبيق لآية ٣٠ من السورة ٢٠ على ٣ .

(٥) الطبرسى ، « الاحتجاج » ص ٦٢ .

(٦) أوردهادى ساسى (« الدروز » ج ٢ ، ١٤٣) De Sacy وهيوار (ترجمة المقدسى ، « البدء »

ج ٥ ص ٢٠١) خطأ . وبعض الكلمات الفارسية الأخرى مثل عير (السبعى) ، خشاب (التهدى)
جرج آخذ (ثابت) يبدو أنها صادرة عن نفس الوسط فى الحراء . والدروز يفسبون لى سلمان هذه العبارة
(كريدوا بكريدوا وحق ميزه بترديوا (ميره يردى) . تفسيرها بالعربية : « علمتم (كذا !) فعاتم حتى
غلبتم صاحب الأمر وتشبهتم بأوليائه وادعيتهم مالىس لكم بحق » (« رسالة التنزيه لى جماعة الموحدين ») .
راجع البهاء العالمى : « الكشكول » (أورده النورى « نفس الرحمن » ص ١٤٩) .

رأسه وانتضي سيفه (وهو قول الإمامية) ؛ ولكنها تدل — على خلاف ما يقوله هوروفتس — على أنه قبل اليعقوبي بقرن ونصف كانت الروايات العراقية تؤكد أن سلمان قد أثار مشكلة الإمامة الشرعية أثناء انتخاب أبي بكر . ولعل هذا جرى في دائرة صغيرة جداً ؛ وسكوت المصادر عن ذكر هذا لا يدل على شيء ؛ فالمعاصرون لا يعلمون عن شئون الدولة إلا ما تقدمه لهم البيانات الرسمية المموهة، ولا بد من انتظار نشر التصريحات الشخصية للشهود فيما بعد ، حتى تتيسر معرفة الحقيقة .

وفاة سلمان بالمداين ، دعوى جيه العراق حليفاً لبني عبد الفيس

نقل ابن عبد البر (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ) عن الشعبي (المتوفى سنة ١٠٣ هـ) الخبر التالي :
« توفي سلمان في عليية لأبي قرة الكندي بالمداين » (١). وهذا التفصيل الدقيق يمكن أن يكون صحيحاً . وقد خلف لنا أ و قرة الكندي ، قاضي الكوفة سنة ١٧ هـ ، عن طريق ابنه عمرو (وكان لا يزال حياً سنة ٨٣ هـ) طائفة من الأخبار عن سلمان تكون أهم مصدر كندي (قبل زاذان) ، ونعني به رواية آل أبي قرة (٢) .

وعلى كل حال فقد أقيم قبر سلمان في المداين منذ أن سمحت أول هدنة تلت الاضطهاد الذي عاناه الشيعة ، وهي التي مضت مدتها بين سنة ٢٠٤ وسنة ٢٣٢ هـ ، بأن يقيموا قبوراً لعلى والحسين . ذكر ذلك ابن شيبة السدوسي (المتوفى سنة ٢٦٢ هـ) (٣) من الزيدية . وذكره أيضاً المقدسي في القرن الرابع ، وزاره الخطيب [البغدادى] وياقوت (٤) . ونحن حتى الآن بإزاء طائفتين من الزوار : بعض النقابات السنية في بغداد (الحلاقين والملاشطين والحجامين والجراحين) يأتون سنوياً في النصف من شعبان (منذ القرن السابع) — ثم أفراد من الشيعة يأتون في أوقات مختلفة في عودتهم من النجف و كربلاء (٥) . وكانت المداين لا تزال في القرن السابع قرية من الفلاحين لا يسكنها إلا شيعة متحمسون (لم يكن يسمح للنساء بالخروج إلا بعد مغيب الشمس) (٦) . وكذلك كان شأنها في القرن الرابع لما كانت هذه المدينة مركز الإسخاقية ، إحدى الفرق الغالية (٧) . بل وأيضاً قبل ذلك في القرن الثاني ، لأن

(١) « الاستيعاب » (على هامش « الإصابة » لابن حجر) ج ٢ ص ٦١ . قارن الجاحظ : « البيان والتبيين » ج ١ ص ١١ س ١٣ .

(٢) ابن حنبل ج ٥ ص ٢٤٣ .

(٣) « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي ، ج ١ ص ١٦٤ ، ٣٧٤ ؛ المكتبة الجغرافية العربية BGA بإشراف دى خويه ج ٧ ص ٣٢١ .

(٤) المقدسي ، ١٣٠ ، تاريخ بغداد ج ١ ص ١٦٣ ، ياقوت : « معجم البلدان » ج ٦ ص ٤٤٧ .

(٥) سار وهرتسفلد ، « رحلة أثرية في منطقة الفرات والدجلة » ج ٢ ص ٥٨ .

(٦) القزويني : « عجائب المخلوقات » ج ٢ ص ٣٠٢ — ص ٣٠٣ ، « نفس الرحمن » ، ١٦٤ (حسب مختصر باكويه) .

(٧) « تاريخ بغداد » ، ج ٦ ص ٣٧٨ .

النوبختي يقرر لذا أن جميع من في المدائن كانوا من غلاة الشيعة ، وذلك في حديثه عن قيام فرقة الحارثية من بينهم ، وهي من الغلاة (قبل سنة ١٢٧ هـ)^(١) ، ولها أحاديث خاصة بسلمان^(٢) . ولو عدنا القهقري أكثر ، للاحظنا أن ساباط ، وهي ضاحية في غرب المدائن ، كانت بعد سنة ٣٧ هـ منفي وملجأ لأحد الغلاة وهو عبد الله بن وهب الحمداني (= ابن سبأ المشهور)^(٣) . وكل هذا يدعونا إلى القول بوجود إغراء لقبر موجود فيها من قبل يزوره الناس ، أولى من القول بأن هذا المسكان كان مهيمًا لتلقى هذا القبر بالتبجيل والازدهار بافتراض وجوده فيه افتراضاً تعسفياً .

أما المشاهد الأخرى لسلمان في دامغان وقهاب (في الشمال الشرقي من أصفهان) وسدود والقدس فهي محض افتراضات تعسفية ، ولا تظهر إلا في القرن السادس^(٤) .

وتاريخ وفاة سلمان غير معروف : « في نهاية خلافة عمر » ؛ أو « في خلافة عثمان » (الواقدي ، ابن سعد) لأنه « أقام بالكوفة في خلافة عثمان » (ابن شعبة) . وفي القرن الثالث حدد جامعوا الأحاديث السنية تاريخ وفاته بسنة ٣٦ هـ^(٥) (القاسم بن سلام الأزدي المتوفى سنة ٢٢٤ ؛ أبو عبيدة زنجويه (— = مغل) المتوفى حوالي سنة ٢٣٠ ؛ خليفة العصفري المتوفى سنة ٢٤٠ ؛ قارن عبد الباقي بن قانع المتوفى سنة ٣٥١) ، لأن شهوده هزيمة بالنجرة في سنة ٣٢ هـ^(٦) قد وضعت حد الابتداء لتأريخ وفاته . والبعض تقدموا

(١) النوبختي « فرق الشيعة » ص ٢٩ .

(٢) نقله ابن مؤسس المذهب ، يحيى ابن الحارث إلى محمد بن إمام البخاري (ابن أبي الدنيا ، « هواتف الجان » . أوردته « نفس الرخن » ١١٠ : راجع « تاريخ بغداد » ج ١٠ ص ٩٠ ، والنهي « ميزان الاعتدال » ج ٣ ص ٢٤) .

(٣) النوبختي : « فرق الشيعة » ، ١٩٠ .

(٤) مخطوطة إيفانوف في السبع عشرة والثلاث وثلاثين حرف (بالفارسية) . ياقوت « معجم البلدان » ج ٢ ص ١٧٠ . زكي باشا : الموضوع المشار إليه (في آخر البحث) ؛ كاله في « الموليات الفلسطينية » Kahle : Palastina Jahrbücher سنة ١٩١٠ ص ٧٩ — ص ٨٠ (اندثر الآن حسب ما يقوله الدكتور ١٠٠ . ماير L. A. Mayer) .

(٥) المزني : الكتاب المذكور . ابن تفرج بردي . مخطوطة باريس رقم ١٥٥١ . ورقة ٤٠ ا . « تاريخ بغداد » ج ١ ص ١٧١ . وقيا يتصل بتاريخ الوفاة سنة ٣٣ هـ ، راجع أبانعيم والبنديجي ؛ وما قبل سنة ٢٢ هـ ، راجع ابن قتيبة .

(٦) هوروفنس ينسكرك ذلك ، قائلاً إنه لا بد وأن يكون خلطيته وبين سميه : سلمان بن أبي ربيعة .

بتاريخ وفاته إلى سنة ٣٣ هـ لأن ابن مسعود ، المتوفى سنة ٣٤ هـ ، قد دخل على سلمان عند الموت هو وسعد (بن مالك = أبو سعيد الخدري) .

وإذا رجعنا إلى المصادر نجد أن آخر البيانات التاريخية الخاصة بسلمان تتعلق بالسنوات ١٤ إلى ١٧ هـ . وقد أوضح هوروفتس كيف أن مضمونها نفسه مشكوك فيه : دوره رائداً للجيش^(١) ، ومفاوضته مع سكان المدائن من أجل أن يسلموا ، ثم قيادته الهجوم عابراً الدجلة ساجحاً ، واختياره المكان الذي ستقام فيه الكوفة ، وتولية عمر له على المدائن^(٢) . لكننا سنرى أنه يلوح أنه جاء العراق في تلك السنوات . فإن معاذ بن جبل المتوفى سنة ١٨ هـ يذكر سلمان على أنه كان لا يزال حياً^(٣) . لهذا أميل إلى القول بأنه مات في المدائن ، فيما بين سنة ٢٠ هـ وسنة ٢٨ هـ .

والأخبار حول موته مشكلة : فهي تروى أنه دعا بمسك وقال لزوجه انضحيه حول فراشي^(٤) ، وحيا أهل القبور ، وطلب أن يترك وحده ، وأن تترك الأبواب مفتوحة على مصارعها : وكأنه في انتظار رواد مستورين . وهنا تقف الروايات السنية . أما الروايات الشيعية فهي منذ أقدمها عهداً تذكر بالتحديد أن هؤلاء ليسوا ملائكة ، وإنما هو على انتقل بمعجزة من المدينة كما يعينه في ساعاته الأخيرة ؛ وهذه الأسطورة التي تضايق منها الخليفة المستنصر^(٥) يلوح أنها قديمة ولعلها ظهرت مبكراً .

وفيما عدا هذه الاحتمالات المؤيدة لكون سلمان قد توفى بالمدائن ، لا يحدد الرواة شيئاً

- (١) وكان ترجمان هذا الجيش هلال المجرى (الطبري ج ١ ص ٢٢٢٥ ؛ أنظر بعد) .
- (٢) لاشك في أن « والى المدائن وجوخا » (الحارث أخا مروان الأول في سنة ٢٤ ، وسعد ابن مسعود في سنة ٣٦ هـ) كان آنذاك حذيفة ، وكان مجرد محصل للضرائب (البلاذري ، « فتوح البلدان » ط ٢ ص ٢٨١) ، وتجادل معه سلمان بشأن أسماء من لنهم النبي (ابن حنبل ، ج ٥ ص ٤٣٧) وحذيفة ، وقد كان من غير شك شيعياً (قارن أبناء الثلاثة) ، قد قبل هذا المنصب تقية ، كما فعل سعيد بن نمران لما أن أصبح قاضياً للكوفة من قبل عبد الله بن الزبير .
- (٣) ابن حنبل ج ٥ ص ٢٤٣ ؛ ابن سعد ، ج ٤ ق ١ ، ص ٦١ .
- (٤) هذا المسك كان من غنائه في بنجر ، أو بالأحرى في جلواء (سنة ١٧ هـ) . قارن بهذا تخميشه .
- (٥) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٦٦ ؛ فيما يتصل بفسل على له ، راجع غزن بن جبريل التبريزي (المتوفى حوالي سنة ٦٥٥) في « المناقب » ، ص ١١٣ — ص ١٢١ ؛ معصوم على شاه ، « الطرائق » ج ٢ ص ٥ .

(٥) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٦٦ ؛ فيما يتصل بفسل على له ، راجع غزن بن جبريل التبريزي (المتوفى حوالي سنة ٦٥٥) في « المناقب » ، ص ١١٣ — ص ١٢١ ؛ معصوم على شاه ، « الطرائق » ج ٢ ص ٥ .

فما يتصل بمجىء سليمان العراق وحياته به ، بعد مفادرتة المدينة . بيد أن نقد الأسانيد المرتبطة بسلمان — وهو النقد الذى سنعرض له فيما بعد بمناسبة ذكر المراجع — يفيدنا ليس فقط فى تصنيف الأحاديث إلى فرق حينما يؤيد مضمونها ذلك ، مما يسمح غالباً بتأريخها ، بل وأيضاً فى جعلها تنجّه ، فى أوساط الكوفة ، نحو مصادر رئيسية ثلاثة أو أربعة . وعلى هذا النحو تترأى لنا ، تحت طبقة الأحاديث التى تنقسم وفقاً للفرق ، بعد سنة ١٠٠ هـ ، طبقة أخرى أولية يلوح فيها أن الأحاديث تنقسم ، فيما يتعلق بالحالة التى نحن بصدددها ، وفقاً للقبائل والأحلاف العربية . وفى عزمى أن أتحدث فى موضع آخر ^(١) عن نتائج تحقيقاتى الخاصة ببقاء الأحلاف بين سكان الكوفة العرب ، خصوصاً عند الشيعة . وأجترىء بالإشارة هنا إلى أنه ليس فقط فى البصرة ، التى حدث فيها هذا الأمر سنة ٣٦ هـ ، بل وأيضاً وقبل هذا بسنوات ، فى الكوفة ، نقول إنه يظهر أنه فى الكوفة كذلك أظهرت قبيلة عبد القيس من بنى ربيعة اعتناقها مذهب الشيعة ، على نحو سنحدده فيما بعد .

ومن هنا فمن الشائق كل التشويق أن نسجل أنه بالابتداء من حلقة أسانيد كوفية موثوق بها ، أعنى من سماك بن حرب البكرى الدهلى (المتوفى سنة ١٢٣ هـ) ^(٢) يمكن الوصول إلى سلمان وبنى عبد القيس ، مارين بثلاثة رواة أو أربعة منهم زيد بن صوحان العبدى (المتوفى سنة ٣٦ هـ) ^(٣) ، أحد رؤوس المعارضة الشيعية الأول أيام عثمان هو وأخوه صمصمة ؛ وقد جعل سلمان زيداً يؤم الصلاة بدلاً منه فى فصيلة من فصائل الجيش فى العراق ^(٤) (تبعاً لما يقوله نعمان بن حميد البكرى ؛ والواقع أن سلمان لأنه كان مولى وغير عربى لم يكن له حق إمامة الصلاة ، على الرغم من أنه كان حجة فى المسائل الشرعية ؛ وقد قال هذا لابن أبى قرة ^(٥)) ؛ ومن ناحية أخرى ترى أن زيداً ، إظهاراً لحبه ، كما يقول غيلان بن جرير الأزدى المعولى (المتوفى سنة ١٢٩ هـ ؛ ذكره ابن شعبة المتوفى سنة ٢٧٢)

(١) فى « أمشاج مسبيرو » Mélanges Maspero ، نشره المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة .

(٢) ابن سعد ج ٦ ص ٨٢ ، ص ١٢٥ .

(٣) هذا الاسناد هو لاسناد قصة سلمان عند ابن حبان والحاكم (ابن حجر ، « تهذيب

التهذيب » ج ٤ ص ١٣٩) .

(٤) ابن سعد ، ج ٦ ص ٨٥ .

(٥) ابن سعد ، ج ٤ ص ٦٥ .

قد اتخذ لنفسه كنية «أبي سلمان»^(١). وهذه المسألة، إذا أضيفت إلى السابقة، يلوح لي أنها تدل على أنه قد وقع حقيقةً حلفٌ بين سلمان وزيد بن صوحان أحد رؤساء بني عبد القيس^(٢). ولهذا فإني أفترض أن سلمان، وقد فقد إقطاعه بالمدينة^(٣) لما صودرت صدقة أهل البيت لحساب بيت المال، قد شاء ضمان أمانه الشخصي، شأنه شأن كل الذين اعتنقوا الإسلام من غير العرب، وذلك بأن يصبح حليفًا لبني عبد القيس الذين تبعهم إلى العراق. وثمت من الأمور ما يقوّي هذا الفرض، حينما ندرس مركز بني عبد القيس الخاص. فقد كانوا أقاموا بالبحرين وعمّان (هكذا)^(٤)، أعنى في الأحساء الحالية؛ فحى ذيل^(٥)، من زيد، احتلّ إقليم الخطّ (أى القطيف والعقير) الذى كان حصنه، جُواناء— وكان فيه أول مسجد جامع بنى بعد مسجد المدينة— قد حوصر في حروب الردّة^(٦). وإلى جوارهم كان بنو عبد القيس الذين في هَجَرَ (= المُشَقَّر، واليوم تدعى هفوف). عاصمة البحرين، قد صاروا خاضعين لإمارة حباق، من تميم، ومن حى سعد، وكان «ملكهم»، زهرة، قد اقتادهم إلى غزو العراق في سنة ١٢ هـ. وليس من المصادفة أن نجد اسم زهرة على رأس الطلائع في القادسية إلى جانب اسم سلمان فيما يتصل بغزو بهر سير، وإلى جانب اسم زيد فيما يتعلق بغزو جلولاء^(٧). وأكثر من هذا أن حمراء سياه في البصرة من الفرس، والديلم في الكوفة قد خضعوا وعقدوا حلفهم^(٨) المشهور مع حى سعد من تميم (وهو حى زهرة). ولما كانت أحياء أخرى من تميم، مثل دارم، ذوى نزعة ضد الفرس،

(١) «الإصابة» ج ١ ص ٥٨٣، «تاريخ بغداد» ج ٨ ص ٤٣٩.

(٢) راجع الصلة بين «الولاء» و «الكنية» عند سعيد «أبو فاخنة»، «مولى أم هانئ». (الإستراياذى، ص ٧٧). ولا إنكاره عند زيد، أطلق عليه اسم «أبو عائشة» (كذا: بسبب الرسالة التى أرسلتها إليه في سنة ٣٦ هـ).

(٣) ناصر خسرو، أورده ج. بروان في «التاريخ الأدبي لبلاد الفرس» ج ٢ ص ٢٢٩. E. G. Browne: Lit. hist. of Persia

(٤) راجع مايقوله جرومن في «دائرة المعارف الإسلامية» ج ٢ ص ٩٩٩.

(٥) ذيل (الجوهري أورده السويدي في «السيانك» تحت المادة) أو ديل (ابن قتيبة «المعارف» ٣١): أو عجل (ابن سعد ج ٤ ص ٨٤، فستفلا، ألواح الأساب: Genealog Tabel: قبيلة المستنير أحد الغلاة المتوفى سنة ١٢٠ هـ).

(٦) ياقوت «معجم البلدان» ج ٤ ص ٥٤١، ج ٣ ص ٤٥٣، ١٣٦.

(٧) الطبرى، أنظر فهرست تاريخه تحت المادة؛ كيتانى، عن سنة ١٦ هـ.

(٨) البلاذرى: «فتوح البلدان»، تحت المادة.

فيمدّن الظن أنه إذا كان الحمراء قد عقدوا حلفاً مع زهرة، فما ذلك إلا للمؤاخاة مع أتباعهم بنى عبد القيس، خصوصاً حتى ذيل (من زيد) الذى تأثر بطابع فارسى بلغ من القوة حداً جعل معاوية والقرشيين فى سنة ٣٣ يطعنون فيهم على أنهم مهجّنون بالفرس^(١). وفى أول تقسيم لمعسكر الكوفة فى سنة ١٧ هـ إلى سبعة أقسام، وضعت الحمراء فى نفس السبع الذى وضع فيه بنو عبد القيس. ونضيف إلى هذا كله ملاحظتين: الأولى أن مسجد بنى عبد القيس يقع^(٢) فى حى يمانى همدان (الذين حلوا محل بنى عبد القيس فى القتال سنة ١٤ هـ) لما أن فصلت البحرين وعمان، وهما مواطن بنى عبد القيس، من الحجاز فى سنة ٤١ هـ وضمّتا إلى البصرة^(٣)، حيث استطاعت هذه القبيلة أن تتركز وكانت ظاهرة القوة^(٤)، تاركة الكوفة منذ ذلك الحين (وعلى هذا فإن الأحاديث الكوفية التى تجمع بين سلمان وبنى عبد القيس هى قديمة)؛ والثانية أن بنى همدان، الذين خلفوهم فى الكوفة حول مسجدهم، قد صاروا مثلهم شيعة متحمسين من بعد؛ وكان لحى حنظلة، من تميم، الذى عقد حلفاً هو الآخر سنة ١٦ هـ مع الطبقات الدنيا الفارسية من الزط والسيابجة، نقول كان لحى حنظلة قبل سنة ٢٢ هـ سيد هو صبيغ بن عسل^(٥) الذى عاقبه الخليفة عمر لأنه أشاع تفسيراً خاصاً لسورة «الذاريات» (وهى إحدى السور المفضّلة عند مفسرى الشيعة المتأخرين) وكذلك كان على رأسهم بعد هذا بقليل ضابىء بن الحارث الذى اضطره الخليفة عثمان.

- (١) الطبرى ج ١ ص ٢٩١٤، وراجع الكتاب نفسه ج ١ ص ٣١٤٨ (شتائم شبت التيمى).
- (٢) راجع بحثى فى «أمشاج مسيرو» عن الأصل القبلى (لا الإدارى الحكومى، كما اعتقد لامانس) لهذه التقسيمات. وكان هذا المسجد بالقرب من دار عبده الجدلى، الذى سيصير من بعد كيسانياً (الطبرى، ج ٢ ص ٦٥٧)، الدينورى: طبعة القاهرة ص ١١٥.
- (٣) أبو نعيم ج ١ ص ٢٩.
- (٤) أحياء عبد القيس: ذيل، وعجل ومحارب وعمر وكانت تكون «العمور» (العقد الفريد، ج ٢ ص ٤٥) التى عقد لواؤها لابن سبأ الهمدانى فى موقعة اجل (الطبرى ج ١ ص ٣١٨١).
- (٥) أرى أن جولد تسيهر كان مغالياً فى تحفظاته الخاصة بهذه الحالة الأولى — ذات الأهمية الخاصة — لتفسير قرآنى مرفوض فقد كان هذا من التأويل الشخصى؛ قارن مايقوله ابن حجر فى «الإصابة» ج ٢ ص ١٩٨ — ١٩٩، وابن نيمية فى «المنهاج» ج ٣ ص ٢٢٦، بالمصادر التى ذكرها جولد تسيهر (دراسات إسلامية) ج ٢ ص ٨٢ Muham. Studien و «اتجاهات تفسير القرآن» ص ٥٥ تعليق.
- وكيتانى «الحوليات» ج ٤ ص ٥٣٩ Annali dell, Ielam وقد خدّته قراءة ابن عبد الحكم (مخطوطة باريس برقم ١٦٨٧، ٢٢٩: ضيع) — لم يستطع معرفة من هو.

فيكون الظاهر إذاً مما قلناه أن سلمان، وهو ابن أحد الأساورة (أى الفرسان) الفرس كما يروى السبيعي، قد عقد حلفاً مع بنى عبد القيس، وبفضل تلميذه زيد بن صوحان استطاع أن يضمهم، هم وحلفاءهم من الحمراء، إلى آرائه الخاصة بأحقية على^٢. وإذا كان لنا أن نصدق ما يرويه الواقدي، فإن صمصعة بن صوحان قد قال منذ سنة ٣٣ هـ أمام معاوية بالنظرية الشيعية التي تجعل من إمامة آدم وإمامة على («العين»، «الصامت») شيئاً واحداً، فكان حينئذ أحد الأفراد الذين قدروا مقام على^١ الحقيقي في ذلك الحين؛ وسنعود إلى هذه المسألة بعد.

وهاك ثبتاً بالذين رووا عن سلمان ممن كانوا من بنى عبد القيس (رواته المباشرين): زيد بن صوحان؛ ومولاه أبو مُسْلِم؛ وعبد الرحمن بن مسعود، صديق زيد^(٢) وقد أقام بالمدائن، وكان بها قوم استوطنوها من بنى عبد القيس. كذلك نرى أخيراً أن الرواية الخاصة بإسلام زعيم بنى عبد القيس، جارود بن المنذر^(٣)، تنسب الفضل في هذا إلى سلمان وكان ذلك في المدينة. وابن الجارود، وهو المنذر، قد ولّاه على إمارة فارس (إصطخر) التي استوطنتها واستقرت بها قبيلته منذ سنة ١٩ هـ، مما يقوى احتمال وجود رابطة بين بنى عبد القيس وسلمان «الفارسي».

اليسناد السلمي (للقابات الحرف وبعض الطرق الربنية)

نحن هنا بإزاء ناحيتين خليقتين بالاعتبار في أسطورة سلمان، وأقدمهما وأبعدها.

(١) الواقدي في الطبري، ج ١ ص ٢٩١٧—٢٩١٩ (خاصاً بسورة البقرة، آية ٣٢)، راجع في «الاستيعاب» (ج ٢ ص ١٩٧) المدح الغريب المنسوب إلى عمر، حين قال: «أنت منا» بعد أن سمع درس تفسير من صمصعة، كما أن عمر قد راعى أخاه زيدا (ابن سعد ج ٦ ص ٨٥)، راجع السكشي ٤٦ والدور الذي قام به منذ سنة ١٨ في السكوفة قبضة العباسي مع حجر، وسيقتل قبضة في سبيل تشييعه لى سنة ٥١ هـ، وأنا أعتقد أن نص صمصعة صحيح لأن جويدي M. A. Guidi قد نبه لى نظريه غلاة الأمويين (مجلة الدراسات الشرقية RSO سنة ١٩٣٢ ص ٢٧٥ — ص ٢٨٤، وقارن المقرئى، «التراع» ص ٢٩، ابن زينب، «الفنية» ص ١٧ — ص ١٨) الذين رفعوا مرتبة الخليفة فوق مرتبة النسي، منذ مستهل القرن الثانى.

(٢) «تاريخ بغداد» ج ٧ ص ٥٣؛ ج ١٠ ص ٢٠٥؛ ج ١٤ ص ٧٣ (السهماني، ورقة ٣٥٦ ب).

(٣) «نفس الرحمن» ٥٠؛ «الإصابة» رقم ١٠٤٢ — ١٠٤٣. وابنه سيبويه مصعب في سنة ١٨ (الطبري عن السنة المذكورة. راجع في رستا قباز) وكان من حى جذيمة، أخى حى بكر الذى منه ابن نضير.

في الأهمية هي الناحية الخاصة بالحرف .

وظهور إسناد سلماني لدى بعض الطرق الدينية السنية : القادرية والبكتاشية والنقشبندية ليس إلا ظاهرة عرضية^(١) ؛ فهي ترجع إلى ما قبل القرن السادس ، وقد نشأت عن استعارة — يتفاوت التصريح بوجودها — من الإسناد النسبي (لا الصوفي) للسهروردية الذي زعم رأسهم ، ابن عمويه السهروردي (المتوفى حوالي سنة ٥٥٠ هـ) تلميذ الزنجاني ، أنه بكرى ، وذلك أنه السبط السابع لعبد الرحمن (المتوفى سنة ١٢٦ هـ) بن القاسم بن محمد بن أبي بكر : وأبوه ، القاسم (المتوفى سنة ١٠٨ هـ) يقال إنه كان تلميذاً لسلطان ، وهذا كان تلميذاً لأبي بكر (هكذا !) . والقاسم ، وهو راوية معروف ومعترف به من السنة والشيعة على السواء ، كان — عن طريق ابنته أم فروة — جدّاً للإمام جعفر (الصادق) . فإذا عرفنا إلى أى مدى شارك أبوه محمد (المتوفى سنة ٣٧ هـ) في قتل عثمان ، لم نفهم لماذا تعلق هذه الطريقة السنية بمثل هذا الإسناد^(٢) ، الذي لم ينسب إليها إلا نادراً ، والذي رأى المشتري ما فيه من عدم احتمال .

أما في النقابات ، فإن الإسناد السلماني — وإليه ترجع كل النقابات — يبدو أكثر أهمية ، وفي مظهر مطبوع بطابع من الماسونية الساذجة . ذلك أنه من بين الطبقات الحضارية التي استعادت الإسلام ، بعد أن مرت المرحلة الأولى — مرحلة فلاح الأرض بواسطة أكارين مقيمين في الأراضي ، ومسحها وتسجيلها — نجد مرحلة الصناعات والحرف في القرية (الفخّار ، والثياب ، الخ) التي لا تزال نجد فيها حتى الآن آثاراً باقية عن عصر ما قبل الإسلام جنباً إلى جنب مع العناصر الأخرى الحديثة ، وبخاصة في فارس . والدخول في جماعة أصحاب الحرف المسلمين في الشرق ، من مصر حتى الهند ، كان يقوم كله — إلى ما قبل غزو الآلات

(١) يقال إن زاهداً سنياً واحداً كان تلميذه : حبيب الراعي ، وهو شخصية غريبة (الهجويري ، الترجمة ص ٩٠ ؛ أهو من يقصده ابن حزم ص ٢٧٤ ؟) ويوسف الهمداني مستشهد فيما بعد بسلطان (كوبريلي زاده لملك متصوفة ، ٧٨) .

(٢) السنوسي : « السلسيل » (المخطوطة الفارسية ص ١١٨ . ترجمة كولاس Colas ص ٤٧ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٩٤ : فارن كولاس ص ٩٣ بنسب السهروردية في أول كتاب « عوارف المعارف » ج ١ ص ١) ديون وكوبولاني Depont-Colppolani ص ٩٢ ، ٥٢٢ ، ٥٣٤ ؛ برون وروز Brown - Rose ص ١٦٨ ؛ معصوم علي شاه : « الطرائق » ، ج ٢ ص ٦ .

المعاصرة والنظام النقابي الأوربي — على مجموعة من الشعائر الرمزية ، واستمر هذا أكثر من ستة قرون على أقل تقدير ، فهو يقوم على « الفتوة » ، التي رسمت قواعدها في صيغ شيعية عربية وفارسية وتركية (وأقدمها ويرجع إلى سنة ٦٩٠ هـ قد كتب باللغة التركية الأذرية) وفيها تسيطر شخصية سلمان على كل شخصية أخرى . فهو الشيخ الأكبر لكل النقابات ، ورابع « مشدود »^(١) ؛ وهو الذي وكل إليه أمر شدّ الصحابة (شد الفتوة) فخلق رؤوسهم مبتدئاً بالحسن والحسين . والكتب التي فيها هذه الشعائر، تقول إن جبريل هو الذي أحضر للموسى والمسنيّ إلى محمد وخلق رأسه ، في حجة الوداع ، وحينئذ خلق النبي رأس على ، وهذا بدوره خلق رأس سلمان وألقى إليه وظيفة الشد . وسلمان ، رابع المشدودين الأربعة ، قد شدّ ١٧ (أو ٣٣) أو ٥٧^(٢) من الأسطوانات مؤسسي النقابات الإسلامية .

وهذه الأسطورة ترتب المشدودين الأربعة وفقاً لترتيب يربط هذه الأسطورة بالميمية ، أو على وجه أدق بالقرامطة ، أولى من ربطها بالإسماعيلية (لأنها لا تقول بأن جبريل هو سلمان) . وهي تدل على عمق الدعاية القرمطية في الإسلام وانتشارها ، كما نعتقد أيضاً أنها تبين ما كان هناك من إخلاص مستمر لذكرى سلمان الشيعية في صميم الأمة الإسلامية وبغض النظر عن كل تأثير للشيعية ، سلمان شفيع الصناعات^(٣) لأنهم مثله من الموالي الذين اعتنقوا الإسلام^(٤) .

وهو الأول في ثبت «الأبدال» ، وبعده فيه عمرو بن أمية الصّخري وبلال الحبشي وبريدة الأسلمي ، الخ^(٥) .

(١) تورننج Thorning ١٥٩ ، ٢٢٦ . وكذلك في «الفتوة» الاميرية الخاصة بالخليفة الناصر .

(٢) خاكي خراساني ، «ديوان» ، مقدمة ليفانوف Ivanow ص ١٢ .

(٣) سري فيما بعد أن الاسم القرمطي «سين» قد أطلقه غلاة الشيعة على سلمان . بيد أننا نجد أن غلاة الأمويين ، أعني اليزيدية الذين كشف مكنتبجو جويدي عن ميولهم القرمطية على نحو شائق مفيد — كانوا أيضاً يطلقون اسم «السين» ، مضافاً إلى لقب «بير المشايخ» (سيد أو شفيع الصناعات) على الحسن البصري ، مما يعود بنا إلى ما قبل سنة ٥٣٥ هـ بكثير ، لما أن ظهرت «الفتوة» في التاريخ .

(٤) ومن هنا ازدهرت «باقة من الأساطير» لم يظفر يمثلها صحابي آخر (كيتاني ، ج ٨ ص ٤١٩)

(٥) الجاحظ : «رسالة الترييع والتدوير» ؛ «كتاب الفتوة» ، مخطوطة باريس برقم ١٣٧٦

الدور التاريخي لسلمان مع النبي فيما يخص الوصى ، دوره فيما بعد مع علي —
نظرات الفصوصية الشيعية في السنين بأراء الميم والعين

يَدِّنا أنه منذ مستهل القرن الثاني وجدت صيغتان سامانيتان إحداهما تتصل باعتزاء سلمان إلى النبي (عند الكيسانية) والأخرى بالتلقين (عند الخطابية) ؛ لهما من القيمة الدينية ما يشهد بمدى التأثير الروحي الذي أحدثته صحة سلمان في حالة النبي العقلية ، من وجهة نظر هذه الفرق .

فنحن نعلم (سورة يونس : ٩٤ : « فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ ... » ؛ وسورة الرعد : ٤٣ : « ويقولُ الذين كفروا لستُ مُرسلًا ... » ، الخ) أن النبي قد دُعِيَ إلى أن يقارن بين ما أنزل إليه وبين ما أتت به كتب اليهود والنصارى . فإذا بحثنا في التفسير عن أسماء مستشاريه في التفسير لم نجد إلى جانب يهوديين اعتنقا الإسلام هما موضع للتهمة ، غير أسماء عابرة غير واضحة ، ثم سلمان ؛ وهذا على جانب كبير من الأهمية .

لقد بدأ « التأويل » عند الشيعة . وعلم التفسير إنما ولد في العراق ، والكوفة خاصة . فبعد التفسير المنسوب إلى ابن عباس^(١) — والذي لم يبق لنا منه شيء موثوق بصحته — نجد تفسير الضحَّاك بن مزاحم (المتوفى سنة ١٠٥ هـ) في خمس روايات . وإنا لنرى الضحَّاك هذا ، الذي وجدنا من قبل أنه كان يعترف باعتزاء سلمان إلى النبي ، يفسر الآية ١٠٥ من سورة النحل (« وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ... ») قائلاً إن « الأعمى » ،

(١) الروايات السنية متناقضة (راجع جولدسيهر : « اتجاهات تفسير القرآن » ص ٧٨ Goldziher Richtungen der islam...) . ويجب الاندس أن الدور التاريخي الفريد الذي لعبه ابن عباس قد دعاه إلى حماية ابن سبأ وإلى النجاة لنفسه بفضل جدى الكيسانى سنة ٦٧ هـ . وأقدم روايات تفسيره وهى التى قال بها كل من الكرامية (ابن أبى الحديد : « شرح نهج البلاغة » ج ١ ص ١٧٦ . وراجع كتابي : « بحث فى أصول المصطلح الصوفى » ص ٣٣٧) والشيعة ، ونقلها الكلبي وابنه هشام ، نقول إن هذه الرواية من عمل مؤلف شيعى على جانب كبير من الأهمية هو أبو صالح باذام ومولى أم هانئ (التي توفى عندها على . والى قال إن رشيد ارتحل إليها ، وكانت تحتفظ بآثار من أخيها ، خصوصاً الكرسى الذى وجد فى سنة ٦٧ هـ) ؛ وحبيب ابن أبى ثابت (الذى روى عن على من طريق عاصم بن ضمرة : الخزرجى ص ١٥٤) عدم من الكاذبين (« دروغزن » بالفارسية ؛ الذهبى : « ميزان الاعتدال » ج ١ ص ١٣٨) .

أستاذ محمد « غير العربى » الوارد فى هذه الآية يقصد به سلمان^(١) ، (وقال بهذا من بعد البيضاوى ، وتاريخ إسلام سلمان غير موثوق به إلى حد يضطر أنصار هذا التفسير إلى عد هذه الآية مدنية والمفروض أنها مكية) فكأن الضحاك كان يعتقد إذاً أن سلمان أعان النبي على معرفة الكتب الدينية السابقة على ما أنزل إليه. وهذا محتمل جداً من الناحية التاريخية ؛ وفى هذه الحالة يكون سلمان قد شهد نشوء أول تأويل ، مما نجد فى القرآن نفسه بعض تباشير منه خليقة بالنظر عند من يظنون أن محمداً قد أراد أن يشارك بشخصه فى الأحوال الوجدانية النموذجية للأنبياء السابقين وذلك بقصها وروايتها (طه : ٣٠ ، التحريم : ٤ ، ١٠ = تباشير مذهب الشيعة) .

فهل لم يكن لسلمان من دور أكثر من هذا مع الرسول ؟ قالت الإسماعيلية من بعد إن سلمان هو فى الواقع الذى حمل القرآن كله إلى محمد ، وإن « الملك جبريل » لم يكن إلا الاسم الذى أطلق على سلمان بوصفه حامل هذه الرسالة الإلهية^(٢) . فعندهم أن التنزيل القرآنى من عند الله ، وهم لا يقولون بمثل ما يزعمه الكتاب المنسوب إلى الكندى من أن سرجيوس بحيرا واليهوديين : كعب الأخبار وعبد الله بن سلام قد شاركوا فى وضع القرآن ، وما إلى ذلك من فروض تفترض التزييف . فإن الإسماعيلية مسلمون ، غير أنهم يتصورون الوحي على نحو خاص فيه يستبدل بإملاء ملك خفى تعليم^٣ ينتقل من نفس إلى نفس ، نقله بأمر الله إلى النبي صاحبه (سلمان) . والأحاديث التى يستعينونها فى هذا موضوعه ، ونظريتهم هذه تدخل فى عداد النظرات الغنوصية فى السين ، مما سنراه عما قليل .

والصلات الشخصية الممكن قيامها تاريخياً بين سلمان والرسول تنحصر فيما يلى :

(١) مما رواه ابن إسحق عن مصدر سنى غير معروف أن سلمان كان أحد الصحابة الستة عشر الذين شاركوا لما بلغوا المدينة فى المؤاخاة ، وأحد موالى النبي السبعة عشر (ولكنه أعتق من بعد) : مما يثير هذه المسألة الشائقة كل التشويق ، أعنى مسألة صدقة النبي ، ومسألة عدد الحيطان (البساتين) التى كان يتعيش منها أهل بيت الرسول فى المدينة وأسماء

(١) الطبرى : « التفسير » ج ١٤ ص ١١١ ؛ أبو حيان : ج ٥ ص ٥٣٦ .

(٢) ليفانوف : « إسماعيليات » ص ٣٤ ، ٧٤ : Ivanow . والنصيرية بشيرون إلى هذا المذهب (مخطوط باريس رقم ٦١٨٢ ورقة ١٥ ب) ؛ وكذلك القائلون بألوهية على .

المتنفعين بها : ومن حائط (بستان) مَيْثَب أخذت الودى التي اشترى بها (هى والذهب) عتق سلمان (١) .

وأخيراً فإن سلمان له المقام الثانى فى ثبت الأربعة والثلاثين من أهل الصِّفَّة الذين ذكرهم وجمعهم فى القرن الرابع ، السامى (٢) مؤرخ الصوفية ؛ بيد أن معظم مؤلفى الصوفية يتحاشون ذكره ، على الرغم من أنه كان أحد مشاهير الزهاد من بين الصحابة .

(ب) ومما يقوله الزيدية : إن سلمان إختاره النبى واحداً من « النجباء » الإثنى (أو الأربعة) عشر (ويمكن أن يكون الزيدية قد وضعوهم معارضة للعشرة المبشرين بالجنة عند أهل السنة) (٣) . بل إنه عد أحد أصحابه الأربعة (هو وعلى وأبى ذر والمقداد) الذين أمر الله النبى بتفضيلهم (فما يرويه بريدة) (٤) ، وثالث الثلاثة المختارين الذين « تشاق إليهم الجنة » (بعد على وعمار) (٥) . وهذه التباشير لتمجيده تمثل كل ما استطاعت الزيدية الناشئة قبوله من تمجيد الشيعة له ، هذا التمجيد الذى لا بد أن يكون قد بدأ قبل سنة ١١٣ إلى سنة ١٢١ هـ .

(ح) ومما يذهب إليه الإمامية المعتدلة أن سلمان ، أحد الحواريين الثلاثة (هو والمقداد وأبى ذر) (٦) للنبى ، قد كان موضع سره ومستشاره المفضل ، وقد هيا له إعترازه الاستثنائى لأهل البيت أن يقوم بنفس الدور بعد موت النبى مع خليفته الشرعى ، على ،

(١) الكشى : ١٢ ؛ ياقوت ، ج ٤ ص ٧١٢ ؛ « نفس الرحمن » : ١٧ . وكانت ميثب فى أرض بنى النضير . وهى لما أن يكون أحد بنى النضير ، وهو مشيرى ، قد قدمها إلى النبى ؛ وأنها صودرت مع غيرها فى سنة ٥٤ هـ ، حينما قسمها كلها النبى بين أتباعه ورجلين من الأنصار : سهل بن حنيف وأبى دجانه (« نفس الرحمن » ٢٤) .

(٢) الهجویری : ترجمة نيكولسون ، ٤٥ .

(٣) الصفدى : « الوافى بالوفيات » ، نشرة رتر ج ١ ص ٨٩ . المزی : مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ ، ورقة ٤ ب ؛ (مخطوطة ليدن برقم ١٩٧١ ، ورقة رقم ٢٧٥ . راجع التكميلات الأربع عشرة فى الكشى : ٧٨) ؛ الطبرانى : « الأعياد » ١٧١ ؛ الطاووسى « الطرائف » ١٦٢ .

(٤) المزی : مخطوطة ٢٠٨٩ ، ورقة ١٢٩٩ .

(٥) المزی : مخطوطة ٢٠٩١ : ب ٤ ؛ السراج ، « اللع » ، ٦٤ ، بل وأيضاً الترمذى ، ج ٤ ص ٣٣ (فنسنك Wensinck) . أول تخطيط لأهل الأعراف (سورة ٧ : ٤٤) : وهذا يقرض أن الكلمة « يطعمون » تقرأ بصيغة المبني للجهول « ويطعمون » .

(٦) الكشى ، ٦ .

وقد حمله النبي سرّاً هو وخمسة من الصحابة ، على أن يظهروا ولاءهم لعلي (١) . والاحتمال التاريخي لهذه المسألة ضعيف ، لأنها تكرار لا فائدة منه للمبايعة العلنية في غدير خم (وهي التي أنكرها الزيدية ، ولكن قال بها أهل السنة ، مع التقليل من أهميتها) (٢) التي ترمى إلى نفس الغاية ، بيد أن الإسماعيلية تذلل هذه الصعوبة بقولها إن ما حدث في غدير خم كان عملاً مفاجئاً .

فماذا آل إليه دور سلمان بعد موت النبي ؟ سؤال لا يثار عند الزيدية ، الذين يقتصرون على عده أحد الصحابة السبعة (أو الثمانية) القائلين بالشورى وقت بيعة السقيفة المتسعة (٣) . أما عند الإمامية فعلى العكس من هذا : تزداد أهمية رسالة سلمان : فهو الناصح المفضل الذي خلفه النبي لعلي ، فيجب أن يعلم المسلمين أن يعرفوا في علي الإمام الشرعي لهم : سرّاً ، بتلقين المؤمنين بالمذهب الناشئ (الشيعة) ، وعاناً ، بالقتل بما حدث من اغتصاب للخلافة . ثم كان أحد المخلصين المحتجين (على عدم إسناد الخلافة إلى علي) الذين دفنوا مع علي فاطمة ليلاً (رواه زرارة المتوفى سنة ١٤٨) وأحد «الأركان» الأربعة المتأهين (٤) لتقلد السيف (في سبيل الدفاع عن علي) (رواه هشام بن الحكم المتوفى سنة ١٩٩) (٥) ، وأحد الثلاثة الذين تقلدوا سيوفهم فعلاً (هو والمقداد ، والزيبر (٦) — ولكن هذا خان — كما رواه زرارة) . وكان أول هؤلاء منزلة ، هكذا يقول أصحاب مذهب الإمامية (فيما عدا ابن بشير الأسدي ويونس اليعقوبي ، فقد فضلا المقداد) (٧) فيما يتعلق بهؤلاء المبشرين بأصحاب «القائم» بأمر الله .

ومثل هذه المطالبة بالعدالة ، باستعمال السيف ، من جانب أفراد ، لم تكن من شأن أحد من الشيعة قبل حجر بن عدي (سنة ٥١ هـ) ، أو بالأحرى يحيى بن أم الطويل الثمالي الأزدي

(١) عبده الجدلي ، أورده الإستراباذي ، ٢١٧ .

(٢) ابن عساکر ج ٤ ص ١٦٦ ، «مولى» معناها هنا في العبارة المشهورة التي قالها النبي «ومى مشرف على موال» .

(٣) ابن أبي الحديد ، «شرح النهج» ج ١ ص ١٧٤ ، ١٣٣ .

(٤) الكشي ، ٤ .

(٥) الملقب ، «النبية» مخطوطة عندي ، ٤٥ .

(٦) الكشي ٨٨ : أصل شيعي للقبه التقليدي : «حوارى» .

(٧) الكشي ، ٧ ؛ والحلى يحتاج على هذا («الرفس من» ، ١٤٨) .

الذى أظهر بهذا « فتوى » سنة ٨٣ هـ (١). لهذا يبدو أن التاريخ عند الإمامية يرتكب هنا خطأ تاريخياً بتصويره سلمان مستعملاً سيفه (في مثل هذه المواضع).

وفي تأملات الإمامية في رسالة سلمان يفترضون صحة القول بأن روح « التأويل » ، التى تفتح لنا معنى الكتاب ، تمتاز من الروح (جبريل) التى نزلته على محمد (٢) ؛ وأنها أعلى منها (٣) ؛ فإنها « روح الأمر » الواردة فى القرآن ، وهى نوع من الفيض الإلهى يحقق تدريجياً مقاصد الله الخفية ، وسلمان أحد وسائلها ، وعللها الآلية (أسباب : راجع سورة الحج : ١٥ : « من كان يظن . » ، الخ) (٤) لدى الرسول ولدى على معاً . وهذه الروح التى تنفذ الأوامر الإلهية تفسر قواعد هذه الأوامر الثابتة كهؤلاء الذين تختارهم وسائل لها ؛ وبينما استعمال التنزيل لا يسمح بمكافحة أحد غير فتنة الملاحدة ، نجد روح التأويل تسمح بتمييز نفاق المنافقين ، وأسرار الأفتدة ، وفى كل جيل يتعرف أولئك الذين يتجسدون الممثلين الثابتين للدراما الإنسانية لطاعة الله ، وأولئك الذين يعترفون « بالإمام » الشرعى ومن ينكرون ، دورة بعد دورة . وهذه النظرية القائلة بدوام التصميم التاريخى ، وبالعود الدورى للنماذج الكتابية الدينية (وهى التى يظن النوبختى أنها مأخوذة عن كتب جابر بن حيان ، أخذتها عنها فرقة الحارثية قبل سنة ١٢٧ هـ) (٥) ، قد ظهرت منذ سنة ٣٣ هـ ، حينما أعلن صعصعة بن صوحان أن الإمام ، وقد كان فى البدء آدم ، يجب أن يتعرف آنثذ فى على (٦) — وقبل سنة ١٠٠ هـ حينما أكد المغيرة أن المنكر الأول ، وقد كان فى البدء إبليس (المتمرّد على آدم : وبهذا يمثل سجود الملائكة « بميثاق » (٨) على ، ونفوس الناس .

(١) السكشى ، ٨٢ .

(٢) الشهر ستانى ج ٢ ص ٢٥ ؛ كيتانى ج ٩ ص ١٨ (عمارة) ، جولد تسيهر ، « دراسات

إسلاميه » Muham. Studien ج ٢ ص ١١٢ (جابر) ؛ قارن الملطى ، ٤٣ .

(٣) الصغار ، البصائر ، الفصل التاسع ؛ السكشى ، « السكشى » .

(٤) كلمة « سبب » ، عند الشيعة الأولين ، مهمة : ابن عبد ربه ، العقد ج ١ ص ٢٨٩ .

(وفيه سبب = منادى ، فى رأى هشام بن الحكم ، أورده السكشى ، ١٧٠) ؛ وذلك بعد سنة ٨١ هـ .

(أبو سهل النوبختى ، « التنبيه » ، أورده ابن بابويه « الغيبة » ص ٥٦ س ٣ ، ص ٥٤ س ٤ ، ص ٥٣ س ٢٦ ؛ النوبختى ، « فرق الشيعة » ص ٢٥ س ٧ : وقارن به ص ٨٤ س ٣) :

(٥) النوبختى ، الكتاب المذكور ، ٣٥ ، ٣١ .

(٦) الطبرى ج ١ ص ٢٩١٧ — ص ٢٩١٩ (راجع ماقتناه من قبل)

(٧) صيغة البيعة عند المتأمرين من أنصار على تسمى « ميثاق الله » (مثلاً فيما يتصل بزيد) فى سنة

١٢٠ هـ : البلاذرى ، « الأنساب » ورقه ٦٧٢ أ ؛ قارن السورة ٤٨ : ١٠ .

بالملائكة) ، كان يدعى في حياة عُمر (والثاني أبو بكر والثالث عثمان) (١) ؛ مما يقتضى أن نكمل نحن هذا فنقول — على سبيل التوازي — (وهذا ما سيفعله الإسماعيلية بعد سنة ١٥٠ هـ) : أول المؤمنين ، وقد كان في البدء روح الأمر (متمثلة أو غير متمثلة في جبريل) ، كان يدعى في حياة علي باسم سلمان (والثاني هو القداد والثالث أبو ذر) (٢) ؛ وهكذا نرى أنه منذ بداية القرن الثاني أُدِّجَت شخصية سلمان التاريخية في النموذج الإلهي الأعلى الذي تجسده زمنًا ، والذي سيسمى من بعد «سلسلة» (٣) ، أو بأول حرف منه «السين» . ونعتقد نحن أن أبا الخطاب (المتوفى سنة ١٣٨ هـ) هو الذي أدرك في تلك الفترة رسالة سلمان بكل قوتها : وهو لا يجعله هو نفسه روح الأمر مباشرة ، إنما يوحد بينه وبينها تدريجيًا بعملية رفع روحى ، وبهذا يرفعه إلى مرتبة الألوهية فوق مرتبة «الإمام» ، وهذا عنده خمس (أعني من خمسة أشخاص) : محمد ، علي ، فاطمة ، الحسن ، الحسين ؛ وفي هذا شاهد خمس المباهلة (٤) . وسلمان هو «سلسلة» السجد الأقصى الخاصة وهي التي عندها يقسم الناس ، وذلك في مذهب الدروز (٥) ، وهذه السلسلة هي التي يُسلك فيها المعذبون في الجحيم (سورة الحاقة : ٣٣) : «ثم في سلسلة ذرّعها سبعمون ذراعًا فأسلّكوه» ؛ إخوان الصفا ، «الرسائل» ج ٤ ص ١٩٠) والآية المذكورة تنتهى بالفعل : «سلك» ، والحروف م ، ل ، ك = ١١٠ = علي ، وهو لغز «مسائل السين» («باكورة» ، ٨) .

ومنذ ذلك الحين اتخذ سلمان في الغنوص الشيعى صورته النهائية ؛ فهو «الحلقة المفقودة» الضرورية بين محمد وعلي ؛ وسيبذل رجال الدين المغالون قصارى براعتهم لصياغة الصلات المتبادلة بين النماذج الروحية الثلاثة المناظرة لهؤلاء الأشخاص التاريخيين : «العين» (= علي) ، «الميم» (= محمد) ، «السين» (= سلمان) .

(١) الأشعرى ج ١ ص ٧ — ص ١٠ : الشهر ستان ج ٢ ، ١٣ — ١٤ .

(٢) ابن الجوزى : «نليس لمليس» ، ١١٤ .

(٣) يلوح أن اللفظ «سلسل» قد تكون عن الكلمة «سلسلة» الواردة في القرآن سورة ٦٩ : ٣٢ ، وصيغت في صيغة المذكر كما يكون حساب الحروف س — ل — م — ن = ١٨٠ .

(٤) راجع ما سبقه بعد .

(٥) حمزة : «كشف الحقائق» ، نشرة زيبولد (كتب الدروز : Seybold : Drusenschrift

وخليق بنا أن نبين الأفعال الخاصة بكل واحد من هذه العناصر الثلاثة ، قبل دراسة مواقفهم تبعاً لما يتخيل من تركيبات لأسبقيتهم .

ولنذكر أولاً أنه — على العكس مما تدّعيه كتب الفرق السنية — لم توجد فرقة شيعية مغالية ادعت بأن أحد هذه النماذج الثلاثة يمكن أن يكون الله بجوهره ، فعند جميع الغلاة أن الله لا يمكن معرفته في ذاته وهو فوق كل وصف وحد ، إنما الأمر هنا أمر تأليه بالمشاركة ؛ ونوع هذه المشاركة يختلف وفقاً للنموذج الذي تفضله الفرقة .

« والعين » ، وهو النموذج الأول « للإمام » (آدم في مسألة السجود ، وعلى في غدير خُسم) ، يترّبع في الوسط ، ساكناً صامتاً (« الصامت ») ، مستوراً عتيقاً مثل أمر الله ، وهو يهيمن دائماً على الكون ، على هيئة شخص واحد غالباً ، وأحياناً على هيئة خمس لرئيس القانون الإلهي . وهو « المعنى » ^(١) الذي يضع الله في مركز الجماعة ؛ والحجاب المستور الذي يكشف عن حضرة خفية ؛ وهو الجذر الدائم لرسالة « الإمامة » ، وأصلها الإلهي الخالد ، ويحاط فيها بعد بينه وبين الهيولى المصورة ^(٢) ، والجسد المتوارث للجنس المختار للإمامة (أهل الاصطفائية ؛ بنو الصاد) ^(٣) ؛ وهو الجرثومة التي تنتقل من ذكر إلى ذكر على مرّ الأجيال . ولكي يموت المرء على الإسلام الصحيح ، فمن الضروري الاعتراف به ومحبة في تجليات ظهوره المتقطعة المتواترة هذه ، التي تبدو بطريقة دورية كعود الهلال (« عودة العُرْجُون ») ، الذي ينظم وحده الأعمال الشرعية (من صوم وحج وعدة الإيلاء) ^(٤) ويُحيي مثله بالتلمية والتهليل ^(٥) .

(١) تظهر هذه الكلمة في النصوص الجعفرية : موسى السواق (ورد في مخطوطة باريس رقم ١٤٥٠ ورقة رقم ١٢٨ ب) .

(٢) أبو سهل النوبختي ، « التنبيه » (أورده ابن بابويه ؛ « الغيبة » ٥٤ ، س ٢ — ١١ : ٥٥٤ س ٢٢ : راجع « الفهرست » ص ١٧٦ س ٢٤) .

(٣) الاذني : « الباكورة » ، ٦٤ ؛ « العقيدة الحلبية » ، ١٢٢ ؛ القرآن سورة ٣ : ٣٠ .

(٤) القرآن ٣٦ : ٣٩ ، والاذني : « الباكورة » ، ٨٠ ؛ ابن تيمية ، « مجموع الرسائل الكبرى » .

ج ٢ ص ١٥٧ .

(٥) فيما يتصل بالهلال منظوراً إليه كعلامة على الغفران والتجديد الخالق ، يلاحظ أنه عند النصيرية ، فاطمة هي « ليلة الفطر » وعلى « سهف » (س + ه + ف = « سيد هلال الفطر » ، الطبراني ، « مجموع الأعياد » ، ١٤٩ ، ١٥٦ ، ١١٣٢) ، قارن بهذا عيد الكبور عند اليهود ، وفي أيام =

« والميم » ، وهو النموذج الأول للنبي (خصوصاً لمحمد) ، متغير وناطق ، ودعوته تنشر ، ظافرةً ، الأوامر الإلهية . وهولها يعين تشخص العين ويسميه (سواءً أكان واحداً أم خاساً) وهو « الاسم »^(١) الذى به يدعو المؤمنون الله ؛ والميم — شأنها شأن صيغة العلم التى تدعو الفكرة لاهل العقل (دون أن تتدخل فى فهمها) — تقول إن الميم هى « حاجز » يجب اجتيازها ، لأنها تحجب .

« السين » ، وهى النموذج الأول « للأسباب » ، وهى الروابط الخارقة التى يمكن أن تربط بين السماء والأرض (قارن ، سورة الحج : ١٥ : « من كان يظن أن لن ينصره الله فى الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ » — خصوصاً أسباب سلمان — وهو ، أعنى السين ، سبب الشدة والتلقين ، تدعو إلى سبيل الله بالحسنى والافتناع ، كما أن نداء^(٢) المؤذن يركى القلب بالصلاة . وهو « الباب » الذى يدخل منه « النور الشعشعانى » ، ومنه يتصل المؤمن بالحضرة الإلهية ، ويحقق عمل الله ، ينفخ الروح مولداً الأبدان ومعلماً النفوس^(٣) ، « وهو المقدرة » التى تمنح « الوجود » . ومن هذا كله تنشأ تصورات ثلاثة مختلفة للفعل الإلهى فى الأمة الإسلامية .

فعند السينية هو حلول الروح ، بفيض من الله يلهم السين ، وعن طريقه يشرق

== اضطرابات أهل بيزنطة ، كان الاحتفال بالهلال وفقاً للتعود (روش — ها — شنا ، ٢٥) يملن بهذه الكلمات : « داوود ملك إسرائيل حى وقيام » (دانون : « دراسات عن السبت » Danon : Etudes sabbatiennes . سنة ١٩١٠ ص ١٢) . وعند الحلاج ، سنة « فاطر » (= ٢٩٠ هـ) هى سنة التجديد الاجتماعى ، كما عند القرامطة ، وعند تلاميذه ، سنة ٣٠٩ (= شين + طاء [شيطان] عكس طاسين : ومن هنا اسم مجموع مؤلفاته) التى قتل فيها ، هى سنة التجلى الأعلى للعشق (نور كامرق المتوفى سنة ٦٨٩ : اسماعيل حقي ، « روح البيان » ج ٢ ص ٤٧٠) . كما أنها عند الفاطميين سنة انتصار العدل (ابن الوليد ، « الدامغ » ، ج ٢ ، ٢٣ — ٢٤ ، والشافعى يقول لها سنة ٣٩٠ + ٤٠) ، لأنها فى القرآن (سورة ١٨ : ٢٤) سنة استيقاظ أهل الكهف السبعة (أخوان الصفاء ، ج ٤ ، ١٠٧ ، ٢٧٩) .

(١) حجاب الاسم ، نشر العلم على الجمهور لا الخاصة .

(٢) الطبرانى : « مجموع الأعياد » ، ٤٨ .

(٣) ابن تيمية ج ٢ ص ١٩٨ ؛ الأذنى : ١٧ . قارن بهذا لقمان منظوراً إليه على أنه الواعظ المعلم (سورة لقمان : ١٢) . وفى الحج يرمز إلى سلمان « بالمشر الحرام » الذى يضىء فى ليلة المزدلفة (الأذنى « الباكورة » ، ٣١) . وسلمان أيضاً هو الذى يقبض الأرواح = ابن ملجم (الأذنى : الكتاب المذكور ، ١٨ = ابن حزم ج ٤ ص ١٨٨) .

ويقـدس ويرفع تدريجياً حتى درجة التجلى « الملاكى » كلّ النفوس المؤمنة ، حتى العين والميم .

وعند العينية هو تغيب مُعْجِز لشخص « الإمام » ، وقد بدأ بطريـقة خفية (دون تحويل وتجلّ) لتمثيل سلطان الله الأعلى (على هيئة شبح) ، العين ، هنالك تدخّل العين العبارة الخالقة الخاصة بالميم فى الصياغة اللامادية المتعلقة بالسين الذى يوحى إلى مريد به بأوامره . وعند الميمية هو التجلى التدريجى ، والنمو بالقوة الذاتية لصاحب دعوة مفصح عن الشريعة ، أى الميم (الصورة المادية للروح) التى تطبع أوامرها فى القابلية المطلقة للعين ، وتأمّر بتنظيم العالم عن طريق تشخصات ثانوية (= السين) .

والآن فلنأت بإيجاز على أسماء الفرق ، مبينين صلات الأسبقية بين العين والميم والسين ، بواسطة رموز رياضية : = ، < ، > ؛ رامزين للنماذج الثلاثة بالحروف : ع ، م ، س (من بين الخمسة عشر تركيباً الممكن قيامها نظرياً خاصة بالأسبقية واللاحقية والمساواة ، لم ينظر ، فيما يبدو ، إلا فى الستة التالية) :

(١ - ٣) عينية (أول ما نشأ من هذه الفرق ، وقد اتخذوا القول بالتقدير السابق لنسل على من القول بإتحاد النـبى من صلب إبراهيم ؛ وعنهم السَّبَّئِيَّة ، ثم الكيسانية الذين يبدو أنهم يقولون : الإمام (= ابن الحنفية) ^(١) < الوكيل (= المختار) < السادن (= حَوْشَبَ السُّرَّسَمَى ؛ راجع الطبرى ج ٢ ص ٧٠٦) .

وعند المفضل الجعفى (المتوفى سنة ١٧٠ تقريباً) ^(٢) : ع (= الرب ، تُخاس) < م

(١) عند جابر المزعوم (كتاب « الحُسين » ، نقله لى باول كروس) أن الكيسانية قد قالوا : صامت (= ابن الحنفية ، وهو إمام فى حياة على) < ناطق (= على ، وهو مجرد نبى) .
(٢) الشهر ستانى ج ٢ ص ١٧٠ . والمفضل وابنه محمد ينظر لما يهـم الغلاة على أن لها منزلة « الباب » = السين . وفى أحدها قيل هذان اليتان لأبى الغمر الثمالى الديكى (حوالى سنة ١٩٠ : مخطوطة باريس ٦١٨٢ ورقة ٥ ب ومايتلوها) .

أنا أبصرت ديك العرش فى صورة إنسى

أنا أبصرت ربى قاعداً فى حى جففى

(ابن ماكولا : مخطوطة الاسكوريال برقم ١٦٤٦ ، ورقة ٥٨ ، وبرقم ١٦٤٧ ورقة ٣٠٨ : ومخطوطة برلين Berl : Wetzst ج ٢ ، ٣٣٤ ، ورقة ١٥٨ ب ؛ وأنا مدين بنقل النص الكامل لزمبلى أنتونيا ومتفوخ Antuna et Mittwoch وقد ورد ديتورا فى السمعانى : « الأنساب » ، ٤٠٥ ب) . =

(= نبى) < س (= رسول) ، - ؛ وهذا ما تريده العلياية بشكها فى أمانة المبع
والسين (فعند ابن جمهور الغرابى أن جبريل أخطأ ؛ أو أن سلمان خان فىما يزعم بشار .
- والشلغانى الذى يقول إن س = ميكائيل)^(١) ؛

وعند الخمسة (الشرىعى والجرمى)^(٢) : ع = م (خماس) < س (خماس) ؛
وعند مؤهلة على^(٣) : ع (= الرب) < س = م (خماس : سلمان هو الأول ومحمد
الثالث من بين الخمسة فى ثانى الأدوار السبعة) .

(٤) السينية^(٤) : عند أبى الخطاب (المتوفى سنة ١٣٨)^(٥) : س (تصبح : ملك ،
ثم : إله) > م (= نبى) = ع (= إمام : خماس : أو سباع ، عند معمر الذى أراد
أن يسوى بين خماس المباهلة فأضاف إليهم سلفيهم المباشرين : أبو طالب وعبد الله)^(٦) .
- ولغة الحلاج تتضمن ألفاظاً سينية ، وتقول : س < م (أنظر « أخبار الحلاج » ٣٣
تابع 33 bis)^(٧) .

(٥) الميمية (هذا الميل يظهر أولاً عند المغيرة والمستنير فى صورة أولية ؛ ثم يتحدد فى
سنة ١٤١ هـ عند الرواندية :^(٨) ، الذين يقولون : م (= الرب : محمد ، ثم عباس ... ثم

= والسين مى فلا ديك العرش (الأذن ، « الباكورة » ٤٠٠ ، ١٣ . مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠
ورقة ١٢٧ ب) ، لأنه أول من سلم على الإمام بالتهليل و « أنت أنت » : ابن سنان ، مخطوطة باريس
برقم ١٤٥٠ : ١٢٩ ب . وهو إذا المؤذن (قارن ص ٤٢ تعليق ١) .

(١) خيش فى : المنطى « التنبيه » ، ٢٩٦ ؛ ابن الأثير ، « الكامل » ج ٨ ص ١٠١ ،
١٧٨ . وانظر بعد الملحق رقم ١ .

(٢) الأشعرى ، ج ١ ص ١٥ ؛ الاسترأبازى ، ٢٢٥ .

(٣) مينورسكى فى « مجلة العالم الإسلام » RMM ج ٤٠ ، ٢٤ Minorski .

(٤) قارن به دور الخضر مع موسى ووصيه ، ودور آصف مع النبى سليمان ، كما وردا فى القرآن
(القى : « تفسير القرآن » ، ٣٩٩) .

(٥) هو التاريخ الذى حدده السكشى ، ١٩١ .

(٦) الزونجى : « فرق الشيعة » ٤٠ . وأبو حاتم الرازى « الزينة » : ٩٠٩ . ولما لنشاهد أن
السبعة « أسباب » (أو « وصفاء » ، كما يقول الطبرى ج ٢ ص ١٦١٩ ؛ ثم أئمة) كانوا موجودين
معاً قبل أن يكونوا متتابعين (كما فى مذهب الإسماعيلية) ، كالشأن تماماً فى الاثنى عشر (من النجباء ثم
الدعاة ، ثم الأئمة : الشهرستانى ج ٢ ص ٢٨) .

(٧) راجع كتابى « مجموعة نصوص لم تنشر » Recueil ص ٢٤١ تعليق رقم ٢ وأسطورة أسد ارزن
قد نقلت من سلمان لى الحلاج (« نفس الرحمن » ٢٨ ؛ كتابى « عذاب الحلاج » Passion ص ٤١٨) .

(٨) الطبرى ، عن سنة ١٤١ هـ ؛ المقدسى : « البدء » ، ج ٥ ص ١٣٨ .

المنصور) < ع (= عثمان بن نهيك) < س (هيثم بن معاوية = جبريل) . - :
وعند الكيمائية : س = يساوى سلسلة الأبدال^(١) ؛ - ثم عند الإسماعيلية من أتباع
ميمون القداح : م (= سابق ، عمود) < ع (= تالي ، أساس) < س (= الحدود
الثلاثة : وهم ثمانية عند الدروز) . والسعودي يذكر بعض الشيعة الميمية . وابتداء من
التستري صار كثير من الصوفية السينية من الميمية^(٢) .

والتركيب السادس ، ع = م = س وتطلق عليه النصيرية أنه إبليس^(٣) ، لأنه
ينتهي بالقول بالهوية بين ثلاث وظائف لامتناسية ، وضع ثلاثة أسماء حسنى منها (بدلاً
من خمسة الأسماء الحسنى للخمسة شهود فى المبالاة) ، - نقول إن هذا التركيب قد ترك
مع ذلك آثاراً عند النصيرية أنفسهم^(٤) ؛ وثبت من الأسباب ما يدعو إلى القول بأنه
يعود إلى عمر بن الفرات (المتوفى سنة ٢٠٣ هـ) .

خاتمة

ما أتينا به هنا من أنباء جمعناها^(٥) كفيل بأن يقدم طائفة من الظنون الواضحة التى
تؤيد كون سلمان شخصية تاريخية وجدت حقاً . أما ازدهار الأساطير حول إسلامه ،
والتجديد الدينى للدور الذى قام به ، من جانب الشيعة المغالية فلم يحدثنا إلا بعد فترة اختار
وتأمل عادية .

فهل فى وسعنا الآن أن نضع المسألة فى وضع أقرب إلى الدقة ؟ أما فيما يتعلق بالتأثير

(١) وفيهم يأخذ سلمان مكان بلال لما أن سقط (الجاحظ: لحدى عشرة رسالة ، ٩٧ ؛ « الحيوان »
ج ٢ ص ٩٨ س ١٥) .

(٢) جعفر بن منصور : « تأويل الزكاة » ، مخطوطة ليدن رقم ١٩٧١ ص ٩٧ ؛ كتابي « مجموعة
نصوص لم تنشر » ص ١٠٣ .

(٣) مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ٤٤ ب ، ١٨٢ . وهى بدعة مستنكرة هى وعكسها أى
بدعة شنبويه (= عمر ، عند الحصبى : « الهداية » ص ١٣ ، وهو أثنيى ، لأنه يفرق بين الاسم والمعنى ؛
راجع أيضاً مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ١٥٨ ب) .

(٤) صيغة الحروف : ع م س (فارن سورة ٤٢ آية ١ : ١٧) . وقارن « سفر يسرا » ؟
[كان النصيرية يعتقدون أن الحروف الخمسة المذكورة فى أول سورة « محمد » معناها : ع م س حق] .
وبهذا يغيرون تركيب الحروف فى الآية للوصول إلى مذهبهم . ويشبه هذا نظرية اليهود فى كتب القبالة فيما
يتصل « بسفر يسرا » [.

(٥) فى الصفحات من هذا البحث : ص ١٠ ، س ١ - س ١٠ ، ص ١٨ - ١٩ ، ٢٧ ؛

قارن ص ٥٢ تعليق ٤ .

الشخصى الذى لا بد أنه كان له ، فلا نستطيع إلا أن نضرب فى أودية الحدى والفروض : دوره فى تحديد بعض الشعائر مثل الاستبراء^(١) وتخميس الصلاة^(٢) ؛ — وفى استعمال « التأويل الشخصى » فى التفسير ، مما نجده عند ابن مسعود والمقداد^(٣) . ولنباحظ أنه طالما كان القرآن غير مجموع ، فإن الآيات كانت لا تنطق فى الذاكرة إلا مرتبطة بهذه الشخصية أو تلك ، مجلة أو مبغضة ، فإسرائيل فى القرآن كان يبدو على هيئة مجموعة من الأمثلة المتحققة فى تطبيقاتها على أحوال الرسول ، من أصدقائه وخصومه ؛ وقد تكونت شعيرة « التصلية »^(٤) مرتبطة بالآية ٨٤ من سورة الشعراء (« واجعل لى لسان صدق فى الآخرين ») ، وهى شعيرة مليئة بدعوى الإمامة الشيعية (كما صليت على إبراهيم وآله — « الآل » ليس « الأمة »)^(٥) وفى السنوات ١ إلى ١٠ فى المدينة ، قبل تحديد الحج حول الكعبة ، كان من المحتمل أن التهليل كان يقال أمام الرسول ، ويمكن أيضاً أن يكون التهويس البدوى الموجود الآن كان يقام حوله هو ، مما سيقصر فيما بعد على الطواف بمكة . وسلمان قد كون على الأقل قارئاً هو قرئع الضبى (المتوفى سنة ٣٢ هـ)^(٦) .

وليس نمت ما يمنع من الظن أن النبى قد كانت له صفوة من الصحابة الموثوق بهم ، إلى جانب مساعديه السياسيين الكبار ، ومحالفين من أصحاب المنافع ومن المشكوك فيهم ،

(١) ابن حنبل ، ج ٥ ص ٤٣٧ — ص ٤٣٩ ، ومن الغريب أن الخوارج يعترفون بإسمان على أنه راوى هذه الشعيرة (« الجبلى : قناطر الخيرات » ج ١ ص ٣٢٦) .

(٢) لأن الربط بين الخمسة أشخاص فى المبالغة وبين الأوقات الخمسة للصلاة كل يوم (= الأسماء الحسنى عند الغلاة) يرجع تاريخه إلى أبى الخطاب على الأقل ، ونحن نجد نفس الثابت لدى الإسماعيلية (تاريخ بغداد ج ٦ ص ٢٨٠ ، ص ١٨) والنصيرية (الأذنى ، « الباكورة » ، ١٢ ، « قارن مخطوط باريس برقم ٥١٨٨ ورقة ٨١ ، والسكشى ، ٩٣ ، ٩٥ فيما يختص بالواحد وخمسين ركعة ، وقارن أبو المعالى ، ١٦٢ ، جويار ، Guyard ، ١١٥ ، ديسو ، Dussaud ، ٨٧) . ولعدد خمسة دور كبير عند المانوية (٣) ابن البطريق ، ١٧٨ ، الطبرى ج ١ ، ١٣٠٠ . وتبعاً لهذا التأويل الشخصى ، المأخوذ عن تأويل النبى (ومن هنا تفسير للقول الغريب : « السنة لا تندسخ بالقرآن ») ، يلقب يونس القطيى الإمام الرضا بـ « الطاغوت » لما أن هادن المقتصب للخلافة (الاسترأباضى ، ٢٨٠) (قارن الإعتداء الذى وقع على الحسن فى المدائن من الغلاة ، لا من الخوارج : الزينجى ، ٢١) .

(٤) ابن تيمية : « منهاج أهل السنة » ، ج ٤ ص ٦٥ — ص ٦٩ ، السيوطى : « التبيين فى التصلية » (مخطوطة تيمور) ؛ أبو نعيم ، ١٣١ .

(٥) قارن سورة آل عمران : آية ٣٠ ؛ والزماشرى ، أورده الاسترأباضى ص ٢٨٥ .

(٦) الطبرى ج ١ ص ١١٣ ، ٢٨٩٧ .

وكانوا أعز إلى قلبه من المؤتمرات الدبلوماسية في بيت أزواجه ، وأنه كان يؤثر من بعد خديجة وزيد وأكثر منهما حذيفة وسلمان . وكان تمت إلى جانب من شاركوا النبي إيمانه القوى بأنحداره من صلب إبراهيم ورسالته مبشراً ونذيراً نفر من الزهاد المشتاقين إلى العدل كانوا ينتظرون بلهفة انتصار « القائم »^(١) أعنى الحاكم المهتدى « بالروح » الذي سيقضى أخيراً على أكل الصدقات ويشق قلوب المنافقين .

وفي يوم مشهود — هكذا يروى الشيعة — شهد سليمان المباحلة (شوال سنة ١٠هـ = ٦٣١/١/١٥)^(٢) : في المدينة عند مقبرة البقيع قرب الكتيب الأحمر^(٣) ، دعا النبي ، وهو أمام وفد بني بلحارث المسيحيين^(٤) من نجران^(٥) ، هؤلاء إلى المباحلة (سورة آل عمران : ٥٤ : « فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل : تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم ، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ») . ولهذه المحاكمة ، التي فيها إظهاره الوحيد لإخلاصه المطلق ، جمع النبي « أهله » ، « الخمسة » الذين دثرهم بدثاره وهم (عداه) حفيدها وابنته وزوجها ، رهاًن على إيمانه برساليته النبوية . ومنذ

(١) سورة آل عمران ١٠ آية ١٦ .

(٢) والمباحلة ، وهي عيد للشيعة قديم (البيروني « الآثار الباقية » ص ٣٣٢) قد أوجدت شميرة خاصة بفقهاء الشيعة ، يقصد منها الحمل على الاعتراف ، عند الشيعة طبعاً ، وهي بهذا تقضى على التقية (الكاتب : « الكافي » ، غير مرقوم الصفحات . الاسترأبادي ٤٧٠) . — عيد التجلي .

(٣) لمشارة إلى موسى (الكتيب الأحمر . ل . ا . ماير « المجلة الدورية » (كل ثلاثة أشهر) اقسام الآثار القديمة بفلسطين) ج ٢ ص ٢٩ : Z.A. : Quar. Dept. Antiq. Palestime ؛ مثل الغمامة (= غمامة سينا) . « إذا نشأت سحابة بيضاء صافية مبرقة مرعدة قاموا إليها يبتهلون ويتضرعون ويقولون قد مر على بنا في السحاب » (الملطى . الموضع المذكور ، ٣١ ، ٣٢ ، قارن ابن قتيبة : « عيون الأخبار » ج ٢ ص ٢٨٣) . ويبدو أن هذه « الموسويات » ليست من مصدر يهوى .

(٤) ونحن نعلم أن أهل نجران رفضوا الدخول في المباحلة ، خوفاً لا اقتناعاً ، ووقعوا مصالحته تقضى عليهم بدفع الجزية مع بقائهم نصارى ؛ وهو اتفاق كان — قبل اتفاق آيلة وأذرح — أول « تسليم » من المسيحية الاسلام (كيتاني ، ج ٢ ص ٣٥٠ — ٣٥٣ ، لامانس ، فاطمة ، ٩٧ تطبيق ٣ ، البلاذري ، « الفتوح » ؛ الأغاني ط ٢ ج ١٠ ص ١٣٦ — ١٣٧ ، المجلسي « بحار الأنوار » ، ج ٩ ص ٤٩ — ٥٢) .

(٥) كانت هذه القبيلة ، وهي من مذحج ، في حلف مع قبيلة همدان . ويتراءى للمرء أن تمت تراطلاً بين هذا الحلف وبين النزعة الشيعية المتحمسة التي أبداهها بنو همدان ، الذين سلموا لعل بدون قتال في أيام النبي ، فيما بعد وأصرروا عليها ؛ فإما أنهم شاركوا في اتفاقية المباحلة ، ولما بالأحرى كان من شأن رفض بني بلحارث الدخول في المباحلة (وقتل روح بن زرارة الحارثي ، ولا يعرف تاريخه ، أورده الهمداني ، « صفة جزيرة العرب » تحت المسادة) أنه أدى إلى فهم عرى الحلف ولامانس بني همدان .

[راجع عن المباحلة البحث الملحق بهذا الكتاب]

ذلك الحين استحال عند بعض صحابة النبي ما كانوا يحملون من مودة نحو الخمسة إلى حب عبادة^(١)، فقد قدسوا آل على لأن قرابتهم الدموية متفاوتة^(٢) في قربها من النبي قد تحولت بنوع من الشعيرة العلنية (المباهلة) نقلت كل أمهم في العدل بعد موت النبي؛ وفريق آخر أبغضهم ناقلين إلى آل على تأثرهم^(٣) بموتهم الكفار الذين قتلوا في بدر بأمر من الرسول بيد على. فلما قبض النبي، وهو «أعظم مصيبة»^(٤) كما يكتب في شواهد القبور، كان على سلمان أن يحدد معتقداته ويؤكدها، فبدأت في العراق عند بني عبد القيس حركة أحقية على بالخلافة، قبل أن يبدأ أبوذر وعمار^(٥). ولم يكن على على بينة من المصير الحزن الذي ستسببه له خلافته للنبي في الأمة الإسلامية، إلا تدريجياً، فكما لاحظ^(٦) النظام، لم يتخذ على موقف صاحب حق إلهي إلا حين واجه الخوارج الثأرين الذين قتلوه في سنة «الميم»، سنة ٤٠ هـ. وازداد هذا الشعور وضوحاً عند ابنه الثاني وخليفته، الحسين، الذي أخذ على عاتقه كل هذا المصير، وغدا ليقتل في سبيل العدل بكر بلاء^(٧): سنة ٦٠ هـ، سنة «السين»^(٨).

- (١) رأينا منذ قليل الرابطة بين الخمسة الأشخاص وبين الصلوات الخمس؛ فإذن أيضاً طريقة القلندرية في ذكر الخمسة (« السنوسى » ، « السلسيل » ، ٣٢ ، ١٦٠) . وأمام مثل هذا التجديد والعبادة ، تكون اعتراضات لامانس (في « معاوية » ص ٣٦) لا أساس لها بعد .
- (٢) من الواضح أن محمداً لم يؤاخ بين نفسه وبين على ، في المؤاخاة بالمدينة (وقد بين سارا زان Sarasin ، وفقاً لما يقوله ابن سعد ج ٣ ص ١٤ ، أن علياً قد أوى بينه وبين سهل بن حنيف) لكن من الواضح أيضاً أكثر من هذا أن محمداً « يقيم أبي طالب » (ابن حنبل : ج ١ ص ٣١٢ ؛ قارنه بما في سورة الضحى : ٦ ، سورة البلد : ١٥) ، وهو الذي أخذ عنده ابن من يدين له النبي بالكثير ، قد كان على بالنسبة إليه أكثر من أخ ، حتى قبل أن يزوجه فاطمة .
- (٣) ابن أبي الحديد : « شرح النهج » ج ٣ ص ٢٨٣ (وج ١ ص ٣٦٢ — ص ٣٦٩) . المقرئى « النزاع » ص ١٢ — ص ٢٠ .
- (٤) أو « رزية » : فيت : « ثبت تاريخي بالنقوش العربية » ج ١ ص ٥٢ (من سنة ١٨٦) . ٧٩ (من سنة ١٩٩) ١٠٧ (من سنة ٢٠٥) الخ ، وص ٢٦٠ (من سنة ٢٣٤) . G.Wiet; repert.
- Chron. épigr. arabe . وقارن هذا بمحدث ابن عباس (ابن أبي الحديد : « شرح النهج » ج ١ ص ١٣٣) وأشمار حسان بن ثابت (المقدسى : « البدء » ج ٥ ص ٦٩) وعيد « الأرباء ما يدور » .
- (٥) في سنة ٢١ ، حسبما يروى الجاحظ (ابن أبي الحديد ، « شرح النهج » ج ١ ص ١٢٣) .
- (٦) الموقف الذي ألهمه في النهول (ابن أبي الحديد : « شرح النهج » ج ٢ ص ٤٨) .
- (٧) لمخوان الصفا : ج ٤ ص ١١٨ .
- (٨) أو الصاد (في الحساب المغربي ، وفيه س = ٣٠٠) .

وكان سلمان قد توفي قبلهما ، بيد أن هذه الرغبة في العدل في الدنيا وهي التي بذر سلمان بذورها وتحولت إلى مذهب الشيعة ، قد استحالَت في الإسلام شوقاً إلى الحياة الأبدية . وإخلاص الشيعة لقضية الإمامة وللمهدى المنتظر — وصوفية النزعة إلى الزهد ، كل هذا نجده ، إذا ارتفعنا إلى الأصول الأولى ، في سلمان . والقول المشهور الذي فاه به الإمام جعفر الصادق وأصبح عند أهل السنة فيما بعد من بين الأحاديث النبوية لا ينطبق على أحد خيراً مما ينطبق على هذا الأعجمي الذي أتى إلى الإسلام من بعيد ، ونعني بهذا قوله : « بدأ الإسلام غريباً ، فسيعود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء من أمة محمد (١) » أي أن الإسلام بدأ غريباً مهاجراً (في المدينة) وسيصير غريباً مهاجراً (في الكوفة ، أو القدس (٢) ، قبلته الأولى والأخيرة) كما بدأ ؛ وطوبى لمن سيفتربون من أمة محمد (كي ينفقوا القائم) : وهي دعوة شيعية إلى البطولة الدنيوية ، — وقد زاد المحاسبي أحد الصوفية (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) عليه بتأويل روحى فقال : فطوبى للغرباء ، من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهم المنفردون بدينهم (أى الذين اعتكفوا واقطعوا لله وحده) « (٣) .

(١) ابن زينب النعماني : « الفية » : ١٧٤ — ١٧٥ ؛ اخوان الصفا : ج ٤ ، ٢٧٩ ؛ ابن الوليد ، « الدامغ » مخطوطه همداني ج ٢ ص ٥٠٢ ؛ الرسالة الحنبلية التي كتبها ابن رجب ، وطبعت في « المجموع » الوهابي لابن رميح ، القاهرة (النار) ٣١١ — ٣٢٨ .

(٢) دور الهجرة عند الإسماعيلية ؛ في أرض همدان (جلازر . Glaser : Peterm. Mitteil. سنة ١٨٨٤) . قارن اخوان الصفا ج ٤ ص ١٩١ س ١٦ (الهجرة إلى بيوت ناطقة) ؛ ابن أبي الحديد : ج ٣ ص ٢١٥ — ص ٢١٦ .

(٣) ورد في كتابي « مجموع نصوص لم تنشر » ص ١٩ Recueil (وراجع كتابنا « مبحث » Essai ص ٢١٧) .

ملحق رقم ١ — خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق الغلاة السمانية
« السلمانية » أو « السينية »

١ — أبو حاتم الرازي (حوالى سنة ٥٣٢٢ = ٩٣٤ م) فى « كتاب الزينة » ، فصل
فى فرق الشيعة ، ورقة رقم ٩٠٧ :

ومن الغلاة : السلمانية : وهم الذين قالوا بنبوة سلمان الفارسى ؛ وقوم قالوا بإلهيته (١) —
تعالى الله علواً كبيراً ؛ فمنهم من وقف عليه ؛ ومنهم من قال بغيره بعهده (٢) . وقال (الذين
يؤمنون بنبوته) فى قول الله عز وجل : « واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا » [سورة
الزخرف : ٤٤] قالوا إنما هو سلمان (٣) « أرسلنا قبلك من رسلنا » ؛ وإنما كانت الكتابة
فى المصحف : الميم ملصقة بالتون بلا ألف ، وهو سلمن ، كما كتبوا القمن (٤) ، عثمان —
بلا ألف . وغلافه قوم حتى فضله (٥) على أمير المؤمنين على صلوات الله عليه .

٢ — صيغة نذر سلمان عند الخطابية والناوسية :

(١) الرواية المختصرة ، لعنيسة (لعلة الناوسى الذى بهذا الاسم والذى ذكره
الكشكى فى « كتاب معرفة أخبار الرجال » ، طبعة بومباى ص ١٨٨) :

(١) الأشمرى : « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ١٣ .

(٢) ونفس التصنيف فيما يتعلق بالفرق الإمامية : فهم ينقسمون عند موت كل إمام إلى « واقفية »
و « قطعية » .

(٣) الواقع أن هذا التفسير قديم . ويرتبط بتفسير الآية ١٠٥ من سورة النحل (الأجمى = سلمان) .
لكنه لا يقوم على هذا الخطأ النحوى الفاحش . بل يتصور كتابة سلمان هكذا « سلمن » بدون ألف ،
كيلا يحتوى هذا الاسم إلا على حروف نورانية : س + ل + م + ن ، وهذا يساوى ١٨٠ فى
الحساب المددى لأبعد ، كالحال تماماً فى س + ل + س + ل = ١٨٠ (« سلسل » هو الاسم الفنوصى
لسلمان) . وهذه المتساوية ، التى اخترعت حوالى سنة ١٣٨ هـ ، تدل على أن ألف المد لم تكن قد عم
استعمالها بعد فى الكتابة بالكوفة .

(٤) والصلة القديمة بين شخصي لقمان وسلمان لا ترجع إلى الكتابة وحدها (راجع ما قلناه قبل
ص ٣٩ تعليق ٣) .

(٥) هذا قول السينية ، يعارضون العينية .

« قال لي أبو عبد الله (جعفر الصادق) عليه السلام: أي شيء سمعت من أبي الخطاب؟ (١) قال: سمعته يقول إنك وضعت يدك على صدره وقلت له: «عنه ولا تنس» وإنك تعلم الغيب وإنك قلت له هو عَيِّبَةٌ علمنا وموضع سرنا، آمين على أحيائنا وأمواتنا ». (ب) الرواية الطويلة للخصبي النصيري (عنوان كتابه غير ظاهر: أوردته الطبرسي النوري، «نفس الرحمن»، طبع حجر بطهران سنة ١٣٨٥ هـ، الباب الخامس، ص ٥٣ [غير مرقوم الصفحات] -):

(قال جعفر لأبي الخطاب): «يا محمد! أخاطبك بما خاطب به جدي رسول الله صلى الله عليه وسلم سلمان وقد دخل عليه عند أم أيمن، فرحب به وقرَّ به، وقال: أصبحت يا سلمان عَيِّبَةٌ علمنا ومعدن سرنا، وجمع أمرنا ونهينا، ومؤدب المؤمنين بآدابنا. أنت والله الباب الذي يؤه علمنا، وفيك ينبأ علم التأويل والتنزيل وباطن السر وسر السر. فبوركت أولاً وآخرأ، وظاهراً وباطناً، وحيّاً وميتاً (٢). فقال رسول الله هذا القول لسلمان وقلته أنا لك يا محمد ».

٣ - دور سلمان مع الخمسة، كما يشرحه بشار الشعيري (المتوفى حوالى سنة ١٨٠ هـ) (٣): أوردته الكشي، الكتاب المذكور، ص ٢٥٣ عن مصدر لم يذكره، لعله مرازم المدائني المتوفى حوالى سنة ٢١٠ هـ؛ ونقله أبو جعفر الطوسي في «الاختيار»، وأبو على الرازي في «التوضيح»، والإستراباذي: «المنهج» ص ٦٨:

«مقالة بشار (هـ) مقالة العلوية: يقولون إن علياً عليه السلام ربٌّ وظهر بالعلوية الهاشمية وأظهر رواه عبده ورسوله بالحمدية. ووافق أصحاب أبي الخطاب في أربعة أشخاص: على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وأن معنى الأشخاص الثلاثة، فاطمة والحسن والحسين، تلييس، وفي الحقيقة شخص على، لأنه أول هذه الأشخاص في الإمامة والكثرة. وأنكروا شخص محمد عليه السلام، وزعموا أن محمداً عبد وعلياً رب، وأقاموا محمداً مقام

(١) قارن تنصيب باقر لجابر عند النصيرية (مجموعة الأعياد)، ورقة ٣ ب؛ وقارن النبي في المعراج، أوردته ابن عساكر ج ٥ ص ٨٥؛ ابن الجوزي، «دفع الشبه» ص ٢٦.

(٢) التوازي مع «أحيائنا وأمواتنا» في الرواية الأولى يجعلنا نفكر في وجود مصدر مشترك لكليهما.

(٣) روى عن الفضل الجعفي - ذكره الخصبي في «الهداية»، ٣٤٣.

ما أقامت (١) الخمسة سلمان وجعلوه (٢) (أى سلمان) رسولاً للمحمد صلوات الله عليه . فوافقهم (أى بشار) فى الإباحات والتعطيل والتناسخ . والعلياوية سمتها الخمسة «عليائية» وزعموا أن بشار الشميرى لما أنكر ربوبية محمد وجعلها فى على ، وجعل محمداً عبد على وأنكر رسالة سلمان ، مسح فى صورة الطير يقال له عليا ، يكون فى البحر (٣) ، فذلك سموهم العلياية .

٤ — نقد مذهب السينية (٤) : أوردته « كتاب الماجد » المنسوب إلى جابر الأزدي (بين سنة ٢٩٠ هـ إلى سنة ٣٣٠ هـ) ، مخطوطة باريس رقم ٥٩٠٩ ، أرسله إلى بابل كروس وهو بسبيل نشره :

(ورقة ١٦٨) « إن الماجد هو الذى قد بلغ بنفسه وكده من العلم إلى منزلة الناطقين ، فصار ناطقاً (٥) ملاحظاً (= يتلقى بوحى) للصامت (= العين) (٦) ، وصارت منزلته من الصامت منزلة السين من الميم ، ، وذلك على رأى أصحاب العين ، لا على رأى أصحاب السين . وأما على رأى أصحاب السين ، فكمنزلة العين من السين ، على الخلاف الذى يقتضيه اختلاف المذهبين س ٨ - س ١١ . [مختار رسائل جابر بن حيان ، عنى بتصحيحها ونشرها ب . كراوس ، القاهرة ١٣٥٤ هـ = سنة ١٩٣٥ م ، ص ١١٨ .]

(ورقم ٦٨ ب) : « ... وذلك أنهم لما رأوا الظلم فى الميم ظاهراً قالوا : إن مافيه من أجزاء النور الظاهرة والمتضاعفة ليس له من ذاته ، لأن الذات الواحدة الطبيعية لا يكون منها فعالان متضادان فقالوا «إن السين تُسَمِّدُها» لما رأوا من قلة تلك الأجزاء الظلمانية فى السين . وذلك أن جزءها الظلمانى لا حركة له ، فهو فيها خفى جداً ، لأنه مشابه فى الصورة

(١) عند ابن الغضائرى « الرد على الغلاة » ، أوردته الاسترأباذى ، ٢٢٥) التخميس هو القول بأن سلمان الفارسى والمقداد وعمار وأبا در وعمر بن أمية الضمرى يهيمنون على نظام الكرن .

(٢) إذا كان يقول بأنه هو جيل ، فهذا مذهب الفرائية .

(٣) قارن أبا الجارود الذى تحول إلى سر هوب ، وهو وحش محرى (الكشي ، ١٥٠) .

(٤) استعملنا هذه الكلمة بدلاً من عبارة « أصحاب الدين » الواردة فى النص — قارن : سلسلية فى كتاب « لإخراج مافى القوة إلى الفعل » للمؤلف نفسه . والسين أحد الأسماء الغنوصية لسلمان . والحرف الظلمانى الوحيد فى اسمه هو ألف المسد الأوسط ، بينما الحرف الظلمانى للميم (الاسم الغنوصى لمحمد) وهو الدال النهائية ، مشكول .

(٥) هذا الناطق هو « الماجد » الذى تبحث هذه الرسالة فى فضائله .

(٦) العين هى الاسم الغنوصى للمى

لأعظم الأنوار قدراً ، وهى المهمة الفاعلة للحروف (١) التى هى العين الأولى ، وهى البسيط الأول لأجل الاختراع والنطق الشريف الفاضل » [نشره كراوس ص ١٢٠ س ٤ - س ١٠] .
 (ورقة رقم ١٦٩) : « ... وأما السين التى صار بمنزلتها من الميم ، فإن السين لأجل طول الصحبة والمجاورة لم يجز أن تكون كالماجد ، بل كان حرفها الظلماني وسطاً خفياً ساكناً ، ولا تبين فيه حركة بقة فى شيء من أحواله وحيث ما وقع من المواضع . ولذلك صار جنساً واحداً عجمياً ... » (٢) [نشره كراوس ص ١٢٣ س ٢ - س ١٠] .
 ٥ - أحمد بن على النجاشي (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) : « الفهرست » (أوردته

الإسترا باذى ، « المنهج » ص ٢٣٤) :

« على بن العباس الجراذني - رُمي بالغلو وُغَمِرَ عليه ... له كتاب الآداب والمروءات وكتاب الرد على السلمانية (فى الأصل المطبوع : السليمانية) ، طائفة من الغلاة . أخبرنا الحسين بن عبد الله (= ابن الفضائري ، المتوفى سنة ٤١١ هـ) عن ابن أبي رافع عن محمد يعقوب (= الكليني ، من الرى ، توفى سنة ٣٢٨ هـ) عن محمد بن الحسن الطائى الرازى (المتوفى حوالى سنة ٣٨٥ هـ) (٣) .

ملحق رقم ٢ - اشارات الى المصادر

أول تَبَيَّن بالمصادر الخاصة بسلمان بشكل واسع قد ظهر فى كيتائى ، « حوليات الإسلام » ، ص ٤١٧ - ٤١٨ : *Caetani : Annali dell' Islam* ؛ قارن « تاريخيات » (١) فيما يتصل بالمهز كحرف فاعل فى مقابل الألف كحرف ساكن ، انظر للمؤلف نفسه « كتاب التصريف » (ورقة ١٢٩ ب) ، « والرحمة » ، و « السر المكنون » ؛ وابن عربى : « الفتوحات المكية » ، ج ١ ص ١٢١ .
 (٢) « عجمى » أى لا يمكن النطق به فى العربية (لمشارة إلى الأصل الفارسى « المعجمى » لسلمان) .
 = يجب أن ينقط (ولكن الألف لا نقطة لها) . ولعل هذا مأخوذ عن السلمانية الواقفية الذين أشرنا إليهم من قبل : ليس لسلمان الفارسى خلفاء .
 ومذهب العينية عند النصيرية يقول ، على العكس من هذا ، إن روح الميم من نور الذات (هنا = العين) وجسده من نور فطره من أمر مولاه وخلق (المخلوق : أى الميم) من صعود ذلك النور روح الشين (النشائي ، « المناظرة » . مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ١٤٤ ب) . ولهذا فإن مذهب السينية يوصف بصفة الإلحاد (الموضع نفسه ، ورقة ١٩٩) .
 (٣) وعلى هذا يكون الجراذني هذا قد توفى حوالى سنة ٢٤٠ هـ ، مما يجعلنا نؤرجح فرقة السلمانية هذه بالثلث الأول من القرن الثالث .

ج ١ ص ٣٨٣ Chronographia. وأغلب الثبت يحتوى على مصادر سينية لاشيعية ، ولم يحسب حساب ماورد فيه إلا بطريقة جزئية فى الصفحات التى كتبها عن سلمان .

١ - تصنيف المصادر

١- الرواة المباشرون

هناك ثبت يحوى ٣٥ اسماً ، وضعه المِزى (ورد فى « تهذيب الكمال » ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٨٩ ، ورقة ٢٩٦ ب) ويمكن أن يضاف إليهم قدر عشرة آخرين . ويلاحظ من ناحية أخرى أن مثل هذا الثبت قد يحدع به الإنسان . فإنه بالنسبة إلى حديث ما ، لا يعد اسم الراوى الأول صحيحاً إلا إذا كان الإسناد صحيحاً . ونحن نجد أن المزيفين من واضعى الأحاديث ، وقد كانوا على علم بقواعد النقد الشكلى ، قد بذلوا جهدهم فى « صنع » أسانيدهم بحيث يجب بادى ذى بدء أن لا تنق فى الأسانيد المطابقة للقواعد التى ترجع إلى راو أول « مشهور » (مثل أبى هريرة بالنسبة إلى الرسول ، زاذان أو النهدي بالنسبة إلى سلمان) ، وفى مقابل هذا يجب أن نتأمل بعناية فى الرواة الضائعين الذين ينزلون سهواً فى الإسناد . حينما يفحص الإسناد حتى آخر حدوده ، نتوقف ، صاعدين فى سلسلة الرواة ، عند أول راو نعرف أنه كتب (على الرغم من التمويه الفقهى بأن هذه رواية شفوية) مجموعة أو كتاباً (معروفاً أو يمكن تبين أنه كذلك من التوجيه غير المزيف لسلاسل الإسناد الثانوية ، أو على أنه مصدر لحديث مُرسَل) وسيراً على هذه الطريقة فصلت أسماء الرواة المذكورين فى هذا البحث — وعن هذا السبيل استطعت تمييز الروايات المختلفة الخاصة « بنحبر سلمان » ، — وفيما يتصل ببقية حياته ٢ ادى لى تصنيف المصادر كما يلى :

١ — قبل سنة ٨٠ هـ : رواية تجمعهم روابط القبيلة ، مثل مجموعة عبد القيس — الحمراء ، التى ميزناها آنفاً ص ١٦ — وتتضمن ثروان بن ملحان (روى عن عمار وحذيفة . ورد اسمه مقولوباً فى ابن سعد) (١) ، وأباقدامة نعان البكرى ، وأبا الظبيان ، وعنهم أخذ سماك ابن حرب . ويمكن أن يضاف إليهم أيضاً أبو عمران الجوفى وحبيب بن أبى ثابت .

(١) المِزى ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ ، ٢ ب ؛ « طبقات » ابن سعد ج ٦ ، ٨٥ ، ١٥١ .

ب — بعد سنة ٨٨٠ : رواية تجمعهم روابط المذهب ، فمثلاً :

أولاً : الكيسانية القدماء المتألفون مع المرجئة : إسناد أبي الطُّفَيْلِ عامر بن وائلة الليثي^(١) < سلم بن الصلت العسبدى^(٢) < عبيد المُكْتَسِب . وإسناد أبي عثمان النهدي^(٣) ، وإسناد أبي سعيد الخدري < أبو سلمة ابنُ ابنِ عوف < طارق بن شهاب الأحصي^(٤) ، الذي ربما يخفى أخذه عن منحول قديم ، هو « صحيفة الوصي » ،

ثانياً : الزيدية إسناد أبي وقاص < السُّدِّي والثَّمَعَلَسِي < شريك (المتوفى سنة ١٧٧) إسناد ابن بُريدة < أبو ربيعة < حسن بن صالح (المتوفى سنة ١٦٩) . إسناد زاذان الكندي < عطاء أو أبو هاشم ، أو ابن رستم < قيس بن الربيع (المتوفى سنة ١٦٥) . إسناد آل أبي قرّة الكندي وعندهم أخذ أهل السنة كذلك . إسناد عبد الله بن مُلَيْل < كَثِيرُ النَّوَاء وسالم بن أبي حفصة^(٥) .

ثالثاً : فيما يتعلق بالإمامية ، نشاهد أن نقاط الربط بين الأسانيد « المرقعة » من الصعب إدراكها . وكل ما نستطيع هو أن نقول إنه بعد سنة ٨٣٧ ، تكونت جماعة تدعو إلى أحقية عليّ في الخلافة « بالكوفة » ، عند صمصمة ، منها أصبغ وحُجْر وهبّة العُرَني والحارث الهمداني^(٦) وخصوصاً رَشِيد الهَجَرِي الذي أذاع أحاديث تنبؤية جمعت وكتبت (ولعل ذلك في « صحيفة الوصي ») .

-
- (١) طبقات ابن سعد ، ج ٦ ، ٤٢ ؛ البلاذري ، مخطوطة باريس برقم ٦٠٦٨ ، ورقة ٦٩٤ ب ، فيما يتعلق بزوجة ابنه ؛ البغدادي « الفرق بين الفرق » ، ص ٣٦ .
 (٢) أبو نعيم ، « ذكر أخبار أصفهان » ج ١ ص ٥٠ ؛ لم يذكره ابن سعد ، ج ٤ ق ١ ص ٦٣ .
 ولا ابن حنبل ج ٥ ص ٤٤٤ .
 (٣) ١٢ سنة ٥٠٠هـ (ابن سعد ، ج ٧ ق ١ ص ٦٩) . صديق المختار (الطبري ج ٢ ، ٢٤٠ ؛ « الإصابة » ج ٣ ، ٩٨) .
 (٤) أفاض في ذكر تفاصيل عن سلمان (ابن سعد ج ٦ ، ٤٣ ؛ « الإصابة » تحت رقم ٤٢٢٦) ؛
 قارن ابن حنبل ج ٣ ، ٤٤ .
 (٥) الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ج ١ ، ٤٤٥ — المزى ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ .
 ب — ابن سعد ج ٦ ، ١٢٤ ؛ — ابن سعد ج ٦ ، ١٠٢ — المزى ، الكتاب المذكور ، ج ٤ ب
 (٦) الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ج ١ ، ٣٣٩ ؛ الخطيب ، « تاريخ بغداد » ج ٨ ، ٢٧٤ — ٢٧٧ .

٢ - المصادر المكتوبة

(١) منحولات إلى عليّ :

- ١ - « صحيفة الوصي » ، التي كان عند عمارة العبدى (المتوفى سنة ١٣٤ هـ) (١) نسخة منها - ويقال إن ابن سبأ (= ابن وهب) (٢) أذاع منها رواية مفسرصة .
- ٢ - خُطِّبَ عليّ (مجموعة ربما تكون هي نفس الكتاب السابق) (٣) ، تتضمن نصوصاً قديمة ، حتى في نشرة الشريف الرضى (٤)

(١) الذهبى ، « ميزان الاعتدال » ج ٢ ، ٢٤٦ (قارن ابن حنبل ج ٣ ، ٧٣) .
 (٢) هو لبني دلافيدا الذى أثبت هذه الهوية بن ابن سبأ وابن وهب ، معتمداً على البلاذرى (مخطوطة باريس برقم ٦٠٦٨ ورقة ٥٤٠ أ ؛ وليس ٥٤٢ أ) ؛ وهى مسألة مهمة (فى بحث له بمجلة الدراسات الشرقية RSO ، ج ٦ (سنة ١٩١٣) ص ٤٩٥) .

(٣) المشكلة الخاصة بتحرير « خطب عليّ » ليست مجرد مشكلة المصادر التى أخذ عنها هذا التحرير الذى قام به الشريف الرضى ، حوالى سنة ٤٠٣ هـ (بعنوان « نهج البلاغة ») ، إلى جانب القطع ذات الأخلاق الوعظية الخطابية ، المحفوظة فى تحريرات إبراهيم بن الحكم الفزارى (المتوفى حوالى سنة ١٩٠ ؛ السكتورى ، ٢٠٦) وأبى عبيدة (الجاحظ ، « البيان والتبيين » ج ٢ ، ٢٤ - ٢٧) ، والمدائنى (« الفهرست » ، ١٠٢) ، وهى تتضمن فقرات ذات أهداف سياسية ومذهبية ديفية . والتحرير الزيدى الذى وضعه ابن عقده (المتوفى سنة ٣٢٣ هـ) يقول إنه يرجع إلى زيد الجهمى (المتوفى سنة ٨٤) ، من طريق أبى مخنف (الطوسى ، ص ١٤٨ ؛ قارن الثعلبى ، فى « طبقات » ابن سعد ، ج ٦ ص ٢٣٣) ؛ والكشف (ص ٢٢٤) يروى أن الإمام زيد قد درس « كتب عليّ » . ولا شك فى أنه كانت توجد مجموعة سابقة على انشقاق الفرق فيما بين سنة ١١٣ وسنة ١٥٠ هـ ، لأن هذه الخطب محفوظة أيضاً عند الإسماعيلية (نعمة الفاضل النعمانى ؛ قارن ليفانوف ، دليل كتب الإسماعيلية Ivanow: Guide to Ism. Lit تحت رقم ٧٢ = ٧٣ وفقاً لتصحيح كروس فى « مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ، ص ٤٨٧) واقتبس منها فى الكتب المنسوبة إلى جابر وعند النصيرية (« أنا مهلك عاد وثمود » ، وهى كلمة اتهم الصولى الخلاج بأنه سرقها ، وتوجد فى مخطوطة باريس برقم ٥١٨٨ ، ورقة ٩٤ ؛ قارن عريب القرطسى ، ١٠٥) . وعلى وجه التخصيص الخطبة الخاصة بالقائم (ابن أبى الحديد ، شرح النهج ج ٢ ص ٥٣٤) تاريخها قبل سنة ١٣٠ هـ ، لأنها تحتوى على اللفظ « عسيب » بمعنى رمزى يفترض الشاعران زرارة (المتوفى سنة ١٤٨ ، الجاحظ « الحيوان » ج ٣ ، ٧٩) ومعدان السيمطى (المتوفى بعد سنة ١٦٩ ؛ الجاحظ ، « الحيوان » ج ٢ ص ٩٨) يفترضان أنه معروف . فخطب عليّ كانت لذا منذ ذلك الوقت أحد الكتب المتداولة كل التداول عند الشيعة (قارن الكشى ، ١٣٨) .

(٤) وبعد تحديد الكتب المنحولة إلى عليّ ، يجب تعيين المجال الذى أفسح لسلطان فى كتب الباقية (لأحد الجابرين ؛ النصوص المرووفة بنصوص بنى حرام ؛ ومنها فقرات عند الحارثية والنصيرية : الذهبى « ميزان الاعتدال » ج ٣ ، ١٩١ ؛ الزونجى ، ٣١) وكتب الجعفرية (فرق الناسوبية والخطابية والمفضلية) .

(ب) منحولات منسوبة إلى سلمان :

(١) « خطبة (إلى حذيفة) »^(١) : تنبؤات : بمأساة كربلاء مأخوذة عن الحادث نفسه . وتجهل موت زيد ، وتنبأ باستشهاد النفس الزكية « بين الركن والمقام » قبل وقوع الحادث^(٢) ، وتشرح بالعربية العبارة : « كرديد ونكرديد » ، وتقارن عصيان بني إسرائيل باستمرار لأنبيائهم بالاضطهادات التي يلقاها آل علي من جانب الأمويين ، وتلح في تعيين الكوفة على أنها « دار الهجرة » النهائية للإسلام . — وهذا يجعلنا نؤرخها في السنوات من ١٠٠ إلى ١٢٠ هـ .

٣ — « خبر الجاثليقي »^(٣) ، أقصوصة ساذجة نالت تقديراً كبيراً ، تروى أن أحد جاثليقي الروم أتى إلى المدينة في خلافة أبي بكر ، لتمجيد « تأويل » على .
٣ — « إنجيل سلمان » ، رسالة مانوية مستورة ، مفقودة ويا للأسف . ذكرها البيروني^(٤) .

٤ — « رواية سلمان » ، مجموعة مصنوعة ، أذيعت بعنوان « كتاب سليم بن قيس الهلالي »^(٥) وتشير إلى مؤلف خيالي . ورد ذكرها منذ سنة ١٨٠ تقريباً واستخدمت^(٦) في منحول آخر ، وهو « تفسير » القرآن للفرات بن الأحنف الكوفي (الكتنوري، ١٣٠؛ الاسترأبادي، ٢٥٨؛ « نفس الرحمن »، ٤٤) . وأذاعها حسين بن سعيد الأهوازي (المتوفى سنة ٢٥٠ هـ؛ الخونساري، ٥١١) .

ب — كتب باللغات الشرقية

إلى جانب المصادر المذكورة آنفاً عند الكلام عن « خبر سلمان » ، يوجد :
« سبع المجادلات » (سبع مجادلات لسلمان) ، وهو مصدر عربي خطابي ، مفقود

-
- (١) السكفي ١٣—١٦ ؛ ويوجد اختلاف أوردته « نفس الرحمن » ، ٦٧ .
(٢) وقد أشار إليه أحد الكيسانية الأول (السكفي ، ٦٤ ؛ وفارن ص ٧٧ من الكتاب نفسه) .
(٣) الطوسي ، ١٥٨ (عن شريك) ؛ « نفس الرحمن » ، ١٢٥ — ١٣٢ .
(٤) « الآثار الباقية » ، تحت المادة ؛ قارن الشهرستاني ، ج ١ ، ص ٩—١٣ (نقله ابن تيمية في « منهاج أهل السنة » ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ ، قارن الأمير الداماد ، « الرواشح » ، ص ١٣٩) .
(٥) الشهرستاني ، ٢١٩ ؛ الطوسي ، ١٦٢ ؛ ابن أبي الحديد ، ج ٣ ، ١٥٥ ؛ الاسترأبادي ، ١٧٢ ؛ الكتنوري ، ٤٤٦ .
(٦) نقلاً عن نصر بن مزاحم (المتوفى سنة ٢١١ هـ) .

لكتاب « أم الكتاب » للإسماعيلية في بامير، درسه إيفانوف (« مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ص ٤١٩ — ص ٤٨٢) .

على بن عباس الجراذيني (المتوفى سنة ٢٤٠ هـ) : « الرد على السامانية » (مفقود) .
 علي ابن مهزيار (المتوفى سنة ٢٥٠ هـ) : « حديث بدو إسلام سلمان الفارسي » (الطوسي ،
 ٢٣٢ . مفقود . ومنه اقتباسات في ابن بابويه : « الغيبة » ص ٩٦ — ص ٩٩) .

الكشي : « معرفة أخبار الرجال » ، ص ٤ — ص ٩٦ .

ابن بابويه (المتوفى سنة ٣٨١) : « أخبار سلمان » (الإسترابادي ، ٣٠٨ ؛ مفقود) .
 أبو نعيم الإصفهاني (المتوفى سنة ٤٣٠) : « ذكر أخبار إصفهان » ، نشرة ديدرنج
 Dederling سنة ١٩٣١ ج ١ ص ١٣ ، ص ٤٨ — ص ٥٧ ، ص ٧٦ — ص ٧٧ .

أبو العلاء المعري (المتوفى سنة ٤٤٩) : « رسالة الغفران » ص ١٦٩ .

إسماعيل بن محمد حافظ الإصفهاني (المتوفى سنة ٥٣٥) : « سير السلف » مخطوطة
 باريس برقم ٢٠١٢ ، ورقات ٧٥ ب — ١٧٧ .

ابن أبي الحديد (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) : « شرح نهج البلاغة » ، ج ١ ص ١٣١ ؛ ج ٢
 ص ١٧ ؛ ج ٣ ص ١٧ ؛ ج ٤ ص ٢٢٣ — ٢٢٦ .

يوسف المزني (المتوفى سنة ٧٤٢) : « تهذيب الكمال » ، مخطوطة باريس برقم
 ٢٠٨٩ ، ورقات ٢٩٦ ب — ٢٩٩ .

حمد الله مستوفي (المتوفى بعد سنة ٧٤٠ هـ) : « تاريخ جريدة » ، ٢٢٧ ، ٨٣٥ (في
 قزوين) ، ٨٤٦ .

ابن حجر (المتوفى سنة ٨٥٢ هـ) : « الإصابة » ج ٢ ص ٦٢ — ص ٦٣ (برقم ٣٣٥٧)
 عيسى البنديجي (المتوفى بعد سنة ١٠٩٢) : « جامع الأنوار » ، مخطوطة فارسية ،
 ص ٨٥ — ص ٩١ .

المجلسي : « بحار الأنوار » ، ج ٢١ ص ٢٩٩ .

فضلا عن 'الاقتباسات الصغيرة المشار إليها في «حواشي» كيتاني Annali dell' Islam

وأخيراً كتابان حديثان :

حسين بن محمد تقى الطبرسى النورى (ولد سنة ١٢٥٤ هـ = سنة ١٨٣٨ م وتوفى سنة ١٣٢٠ هـ = سنة ١٩٠٣ م) : « نفس الرحمن » ، طبع حجر بطهران سنة ١٢٨٥ هـ = سنة ١٨٦٨ م ، فى ١٦٧ صفحة غير مرقومة ، وهو مجموع مهم ، لم يعرفه كيتانى ، وذكره رتر Ritter وبلج Billig ؛ ومن الغريب أنه لا يذكر من بين مصادره أية رسالة عن سلمان . وهالك ثبتاً بفصوله السبعة عشر : ١ - (ص ٥) فى كيفية إسلامه ، ٢ - (ص ٢٩) فى أنه من أهل البيت ، ٣ - (ص ٣٧) فى مقامه ... عند الأئمة ، ٤ - فيما أنزل فيه ... من الآيات البينات (ص ٤٥) ، ٥ - (ص ٥٠) فى غزارة علمه وحكمته ، ٦ - (ص ٦٠) فى أنه كان يخبر عن الغيب ، ٧ - (ص ٧٥) فى أنه كان مُحَدِّثاً عن مَلَك ، ٨ - (ص ٧٨) فى أن الجنة مشتاقة إليه ، ٩ - (ص ٨٦) فى بعض ما أظهر له من كرامات ، ١٠ - (ص ٩٠) فى نبذ من طرائف فضائله ، ١١ - (ص ٩٤) فى نبذ ... مما رواه عن النبي والوصى ، ١٢ - (ص ١٣٢) فى كلماته وحكمه ، ١٣ - (ص ١٤٠) فى زهده ؛ ١٤ - (ص ١٤٢) فى زوجاته وأولاده ؛ ١٥ - (ص ١٤٦) فى ماله بعد وفاة النبي ؛ ١٦ - (ص ١٥٤) فى كيفية وفاته ؛ ١٧ - (ص ١٦١) فى ... زيارته .

معصوم على شاه (المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ = سنة ١٩١٨ م) : « تاريخ الحقائق » ، طبع حجر بطهران ، سنة ١٣١٨ هـ ، ج ٢ ص ٢ - ص ٧ - نبذة موجزة جيدة ، فيها عرض نقدى على هيئة ٧ مطالب للمسائل المختلف عليها فى أخبار حياة سلمان كما يرويها القدماء : تاريخ إسلامه ، المؤاخاة ، اعتزاؤه إلى أهل البيت ، مجيؤه العراق ، تاريخ وفاته ، ذريته ، إسناد السهروردية .

س . محمد على ، الملقب « بالباب » (المتوفى سنة ١٨٥٠ م) : ذكر « زيارة سلمان » للشيخ أحمد الإحسانى ، بشرح س . كاظم رشتى .

وبهاء الله كتب « لوح سلمان » (ورد في « الألواح » ، مخطوطة باريس ، الملحق
الفارسي برقم ١٧٥٤)

ح — كتب باللغات الأوروبية :

لم يتوسع دربلو D'Herbelot (١٦٩٧ م ، ص ٧٨٦ من طبعة سنة ١٧٧٦) ،
ولا كوسان دي برسيغال Caussin de Perceval ولا اشپرنجر Sprenger في دراسة
حياة سلمان .

١٨٩٢ : أحمد بك أجا أوغلي ، في « أعمال المؤتمر الدولي التاسع للمستشرقين » المنعقد
في لندن ، ج ٢ ص ٥٠٨ — ٥٠٩ .

١٨٩٩ : ر . ديسو في رسالته عن النصيرية *Dussaud : Histoire et religion*
des Nosairis .

١٩٠٩ و ١٩١٣ : كليمان هوار : « سلمان الفارسي » (القسم الأول في « أمشاج درانبور »
٢٩٧ — ٣١٠ *Mélanges Derenbourg* ، القسم الثاني في « الكتاب السنوي لمدرسة
الدراسات العليا » بباريس ص ١ — ١٦ *Annuaire* Cl. Huart : « Selmân du Fârs »
de l'Ecole des Hautes Etudes .

١٩١٣ : ه . تورنتج : « دراسات حول معرفة النقابات في الإسلام » (المكتبة

التركية ، المجلد رقم ١٦) ص ٣٣ — ص ٣٧ ، ص ٨٥ — ص ٩٠ *Beiträge*
zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens (Turk. Bibl.)

١٩١٨ : كيتاني : « حوليات الإسلام » ج ٢ ، ص ١٤٧٠ ، ج ٦ ص ١٦٢ ، ج ٨

ص ٣٩٩ — ص ٤١٩ *Caetani : Annali dell'Islam* .

١٩٢٠ : سارو هرتسفلد : « رحلة أثرية في منطقة الفرات والدجلة » ، ج ٢ ص ٥٨

وما يتلوهما ص ٢٦٢ تعليق *Sarre und Herzfeld: Archäologische Reise in Euphrat und Tigrisgebiet* .

١٩٢٢ : كيتاني : « تاريخيات إسلامية » ج ١ ص ٣٨٣ *Chronographia Islamica*

١٩٢٢ : ف. ايثانوف : « إسماعيليات » (في « مذكرات الجمعية الآسيوية في البنغال »
 ج ٨ ، ص ١ - ٧٦) صفحات : ٤ ، ١١ - ١٢ ، ٢٧ ، ٣٣ - ٣٥ ، ٤٠ ، ٥٩ ،
 V. Ivanow: *Ismailiatica* (ap. Mem. ٧٥ ، ٧٤ ، ٧٠ ، (٥٩ ، ٥٦ تعليق)
As. Soc. Bengal.
 ١٩٢٥ : ج. ليفي دلافيدا ، في : « دائرة المعارف الإسلامية » ج ٥ ص ١٢٤ -
 ص ١٢٥ .

١٩٢٩ : أحمد زكي باشا : « قبر سلمان الفارسي » في « مضبطة المعهد المصري »
Bull. de l'Institut d'Egypte ، ١١ ، ص ٧ - ٢٧ (بالفرنسية بعنوان :
 « Le tombeau de Salman Farsi »).

١٩٣٢ : ف. ايثانوف : « تعليقات خاصة بأم الكتاب » في « مجلة الدراسات
 الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ص ٤١٩ - ص ٤٨٢ .

المنحنى الشخصى لحياة الحلاج
شهيد الصوفية فى الاسلام

فكرة «المنحنى الشخصى لحياة ما» قد احتلت حديثاً فى علم النفس الاجتماعى مكانة خاصة . فالفلسفة الشخصية (من رنوفيه فى الغرب حتى محمد إقبال فى الهند) قد ميزت ، فى المجموع ، وحدات ذاتية مولدة ، وفقاً لأنواع التفاضل الشخصى . وعلى علم الاجتماع ، إن شاء أن يكون مستقصى الأطراف حقاً ، أن يتمكن من تحديد عقلية وسط إنسانى ما بطريقة تجريبية على أساس إجراء عملية تكامل بين المتفاضلات الفردية ، وذلك بجمع منحنيات المصائر الشخصية التى توضع موضع الملاحظة: وهذا هو ما حاولته الأنسة جرمن تيون G. Tillion لما أن رسمت السبعمائة منحنى لسبعمائة فردى من قبيلة الشاوية فى الأوراس ، وهم أيت عبد الرحمن (١) بعد أن قامت بتحقيقات عن كل فرد فرد من هؤلاء . والمنحنيات الشخصية ، لو أخذت بنفسها منفردة ووصفت بطريقة إكلينيكية ، لتزيد من إيضاح أنواع السلوك الإنسانى أكثر مما تفعله التحديدات ذات المكونات المتغيرة للقيم الجمعية سواء أكانت رغبات أم فضائل . وفى إثر جالتون Galton ، قام بواييه Poyer فاقترح تصنيف منحنيات الحياة بطريقة تخطيطية تبعاً لنقطتها الرئيسية : الانحرافات والعود على بدء والعقد فى مصيرها ، ثم الأحداث والأزمات وتعارفات الماضى فى مخاطرها ، مما يسمح لنا أيضاً بتصنيف المواقف الدرامية ، وهى تقتصر ، منذ كتاب « الشعر » لأرسطو ، على عدد قليل من النماذج (٣٦ ، فى نظرية بولتى Polti) كما بين جوتسى Gozzi وجيته ، وهذا يفترض مقدماً وضع « طوبيقا » للخيال .

ولتركيب مثل هذا المنحنى لا بد من أن نختار ، بالنسبة إلى كل فرد ، محور الشخص الذى اختاره لنفسه . ولنتذكر ، بهذه المناسبة ، مراحل تكوين فكرة « الشخصية » التى تظهر أولاً على هيئة قناع زمنى يسمح بالمشاركة فى وثن معبود ، ثم بمثابة دور يشابه نموذجاً ، وأخيراً كشعور دائم بشركة نهائية مع المجموع ، بفضل اسم شخصى لدين ما . وهذا التطور قد وصفه موس Mauss من حيث مظاهره الخارجية ، من الناحية القانونية ؛ وبينه مار Marr

[« أيت » أو أيت ، أت ، أث : لفظة بربرية تضاف إلى الأسماء بمعنى « بنوكذا » فهى فى العربية بنو ، أولاد ، وتستخدم عند ثلاث طوائف بربرية : عند جرجرة فى الجزائر (مثل أيت بنى ، أيت أرتن) وفى مراكش عند بربر منطقة الأطلس الأوسط (أيت أنا ، أيت عياش) ، وكذلك عند بربر السوس وويدي درعة (أيت بو عمرث) . راجع دائرة المعارف الإسلامية E I تحت مادة Ait] .

من الناحية النحوية ، مع درجات تملك الشخص المتكلم للفعل في الجملة بطريقة تدريجية .
ونحن نشعر تجريبياً ، من حيث الباطن ، بتشخصنا حين نحب :

« كانت لقلبي أهـ واهـ مُفرقة فاستجمعت ، مذ رأيتك العينُ ، أهواؤى »

وفي الحب الصوفى يكتمل هذا التحقق الموحد ، وهذا النماء للشخصية من باطن : وذلك بواسطة نذر الإنسان نفسه (لله) ، بهذا الاصطفاء الذى فيه تهبها « قوى النفس الثلاثة » حريتها النهائية ، بالممارسة لهذا الديالكتيك الدرامى الذى يجعلنا نشق نطاق العالم المسمى الزمانى للرموز كما نلحق ونستشعر ونتذوق « حضرة » موحدة يجب أن نقيمها فى ذاتها شيئاً فشيئاً قدر ما نتحقق ؛ لأن الثالث المرفوع لا ينطبق بعد فى العشق ؛ فالآخر لم يعد بعد فيه اللا — أنا ، خصوصاً حينما يستحيل عشق الآخر إلى عشق الله .

وليس ثمت ما يمنع من تصور تركيب تخطيطى ، وتخييل مجمل هندسى يرسم منحنى مصير ، تكون إحداثياته السينية هى الأزمنة ، وإحداثياته الصادية هى تغيرات القيم المختارة . وعند رجال الإحصاء والتأمين يشاهد أن منحنيات نتاج القيم وضروب النشاط الإنسانى (المراحل الأسرية ، التنقلات ، المهنة فى الحياة سواء أكانت سياسية أم غير سياسية) هى على هيئة منحنيات بشكل نواقيس ، تبدأ من الميلاد وتنتهى بالموت . ولكن حينما يشيع فى المجهود الحيوى عشق كبير ، فإن المنحنى يصير منحنياً^(١) جيئياً صاعداً ، هو خط مقارب^(٢) ترسمه كمية متجهة مستقيمة فى صعودها . أضف إلى هذا أنه حينما يكون هذا العشق دينياً يهدف إلى غاية يفترض أنها عالية على الكون ، فإن منحنى المصير فى الحياة الدنيا يسمح بإسقاط على الآخرة ، فيحدث إسقاط من السكية المتجهة المستقيمة على دورته (قارن جهاز قلب الاتجاه عند بوسلييه) ، ونسقط الحياة الغائية للشخص على الدورة السنوية المستمرة الخاصة بالطقوس الدينية فى الأمة ، أعنى الجماعة الدينية التى تقضت فيها تلك الحياة .

ولنلاحظ — عابرين — أن منحنى الحياة النموذجية فى المسيحية ، ألا وهى حياة

(١) [المنحنى الجيئى هو المنحنى الذى تكون فيه الإحداثيات الصادية متناسبة مع جيب الإحداثيات السينية] .

(٢) [الخط المقارب هو الذى يقرب شيئاً فشيئاً من منحنى معلوم دون أن يلاقيه مطلقاً ، فى نطاق مسافة نهائية] .

المسيح ، لا تحتل في الإسقاط غير النصف (الأول) للدورة الشمسية السنوية ، بينما النصف الثاني يسجل حياة المسيح بعد مماته هو وكنيسته من الصعود إلى عيد الميلاد . أما هنا في الإسلام — مادماً بصدد الحديث عن مسلم — فإن الأعياد المقدسة لا تشغل غير النصف (الثاني) من الدورة القمرية السنوية ، من المعراج حتى عاشوراء ؛ لكن مولد النبي يقع في النصف الأول ، وعند الشيعة تملأ أعياد الأئمة الاثني عشر الدورة كلها . ومن غير المعقول هندسياً أن نُسقط منحى حياة على نصفى الدورة المصورة لتخليدها ، بأن نجتاز منحى الحياة هذا في كلا الاتجاهين ، وذلك لأن الزمان ليس له غير اتجاه واحد . والواقع في غالب الأحيان أن إسقاط منحى حياة قدس أو مثاله على الدورة الطقوسية الملتة ينحصر في نقطة واحدة ، هي يوم ذكرى وفاته . بيد أنه يستطيع أن يظفر — بعد الموت — بنقاط أخرى ؛ وذلك بالتثام^(١) نقاط الإسقاط لحيات أخرى مقدسة ، التثامها على الدورة . وهذه الطريقة في التركيب التخطيطي تسمح بالموازنة — بنظرة واحدة — بين مختلف أنواع الموجودات وتصنيفها ، دون أن يهب هذا الموجز الرسمي الجميل أية دقة رياضية إلى إيقاعاتها . إنما يسمح بوضع صورة إجمالية موجزة لتاريخ حياة الشخص موضوع الدراسة .

وها هو ذا الآن عرض لحالة الخلاج ، وفقاً لهذه المعلومات : تاريخ حياته منذ ألف سنة ، ومنحى حياته كما يرسم في الإسلام منذ القرن الذي فيه بلغت الخلافة أوجها في بغداد وهو القرن الذي يدعى « نهضة الإسلام » — نقول : منذ ذلك القرن حتى اليوم .

ولد الخلاج (= الحسين بن منصور) في سنة ٢٤٤ هـ = ٨٥٧ م تقريباً ، وتوفي سنة ٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م . ومسقط رأسه الطور في الشمال الشرقي من البيضاء ، في مقاطعة فارس بإيران . وكانت البيضاء مكاناً أوغلاً في العروبة ، وفيها ولد النحوى الكبير سيديويه ؛ ولقد كانت معسكراً صغيراً على الطريق الحربى الممتد من البصرة إلى خراسان ، يقيم به موالٍ ابني الحارث يمنيون . وأبوه — ولعله كان يشتغل بصناعة الخلج — قد ارتحل للعمل في منطقة النسيج الممتدة من مُستَر حتى واسط (على الدجلة) ، وهي مدينة أسسها العرب ، فيها نسي الطفل لغته الفارسية تماماً . وكانت واسط معظمها من أهل السنة ، وعلى مذهب

(١) الالتئام osculation هو نوع من التماس بين الخطوط والمستويات أو السطوح بواسطة التجاور .

ابن حنبل (مع وجود أقلية من الشيعة الغلاة في ظاهر الريف ، بالقرب من الفلاحين الآراميين) ، ومركزاً لمدرسة مشهورة من القراء ؛ فقرأ الطفل القرآن حتى سن الثانية عشرة إلى أن حفظه ، وصار من الحفاظ ؛ لكنه سرعان ما راح يبحث عن المعنى الرمزي الذي يرفع دعاء الروح إلى الله .

ولما كانت اللغة العربية لا تكتب منها إلا الحروف الساكنة ، وبالتالي لا يمكن النطق بها قبل تكوين الجملة . فإن هذا من شأنه أن يرغم المتعلم على التفسير المنطقي ، وأن يجعله قادراً على التعبير عن التصورات الكلية ، كما يجعله أيضاً قابلاً للاقتناع عن طريقها . إنها لغة القرآن الذي نشد فيه الحلاج منذ نعومة أظفاره تذوق حقائق الإيمان ، وستكون لغة مكشافته الصوفية ، بالرغم من أن اللهجة التي يتكلم بها أهل بلده (إن لم تكن أيضاً لغة أبويه) كانت لهجة إيرانية . وفي اعتقاد المسلم أن اللغة العربية تعبر عن كلام الله بصورة دقيقة (فالقرآن عنده تلاوة « غير مخلوقة » ، أي قديمة ، وحروفه مفصلة ، تعبر عن أفكار إلهية) . فيجب على المؤمن إذاً أن يصل إلى « استبطان » صلواته العربية ، إلى تحقيقها في ذاته . والإسلام هو قبل كل شيء « شهادة » بأن لا إله إلا الله ، رب إبراهيم ، الرحمن الرحيم ؛ وقد توسم الحلاج منذ وقت مبكر أن التوحيد لا يكون حقاً إلا إذا كانت صيغته هي تلك التي نطق بها الله نفسه (« لأخ من الأزل » كما يقول الهروي الأنصاري) ، تلك التي فاه بها شاهد القدم (= الروح) . وقد قال فيما بعد : « قول بسم الله منك ، بمنزلة : كُنْ منه » ؛ « حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف بانصافه » . فيلوح إذاً أنه قد استشعر وهو يصلي بالعربية أول نسمة للاتحاد الشخص ، وأحس بالفيرة العاشقة لله — وقد ورد في الأحاديث : « لا شخص أغير من الحق » ، — إحساساً سيألم له صامتاً صابراً . ومن كلامه : لما سئل عن المريد من هو فقال : « هو الرامي بأول قصده إلى الله تعالى ، ولا يعرج حتى يصل » . وكان يقول : « من لاحظ الأعمال حُجِبَ عن المعمول له ؛ ومن لاحظ المعمول له حُجِبَ عن رؤية الأعمال » .

وبعد أن اختار سهلاً التسترى على عَجَلٍ ليقراً عليه ويتعلم التصوف على يديه ، تركه وهو في العشرين وارتحل إلى البصرة حيث كان الموالى الحارثية في البيضاء قد تحالفوا مع بني المهلب الأزديين ، وذلك ليمتلقى خرقه الصوفية من يد عمر وانكسى . ولقد كانت الجماعة

الإسلامية الأولى تقوم في المدينة على هيئة أخوة روحية بين المؤمنين حلت محل عصبية القبيلة والأسرة. والتصوف هو استعادة هذه الحياة المشتركة لأصحاب خيرهم المشترك وصلواتهم الجماعية يسلكان بالجماعة كلها إلى الله ، وذلك بالافتداء بمحمد ، وكذلك ببقية الأنبياء (وهذه نزعة كلية) . وفي نفس الوقت الذي ارتدى فيه الخرقه ، تزوج بأم الحسين ، بنت أبي يعقوب الأقطع البصرى ، ولم يتزوج بغيرها واستمر زواجهما موفقاً حتى النهاية ، فأثمر ثلاثة أبناء وبنتاً واحدة ، على الأقل ، وكان يكفل لهؤلاء معاشهم بفضل صهره وهو كرنبائى . وهذا الزواج الذى أثار غيرهم عمرو المسكى قد جعل الحلاج يقيم في البصرة ، في حيتيم من قبيلة بنى مجاشع التى كان السكرنبائيون من مواليهم ؛ كما كانوا سياسياً حلفاء للفتنة الزيدية التى أثارها الزنج (وكان العهد عهد حروب الأرقاء) ، وتأثروا ببعض التأثير بالبدعة الشيعية المغالية (السرية) التى جاءت بها الخمسة . ويظهر أن دخوله في هذه القبيلة كان الأصل فيما اشتهر عنه دائماً بأنه نزاع إلى الثورة (ومن هنا كان القبض عليه للمرة الأولى في ديرى) ، بل وأنه متأمر شيعى . والحق أن الحلاج قد احتفظ من هذه المعاشرة لتلك القبيلة بتعبيرات ذات مظهر شيعى في دفاعه عن مذهبه ودعوته ، بيد أنه استمر يعيش في البصرة بين أسرته عيشة الزهد المتحمس ذى النزعة السنية دائماً : فكان يصوم رمضان كله دائماً ، وكان في يوم عيد الفطر يلبس السواد ويقول : « هذا لباس من يُردُّ عليه عملُه » (أخبار الحلاج رقم ٢٤) : وهو موقف نفسى غريب ، ونوع من الدلال في الخشوع لله .

ولما أن استمرت الخصومة بين شيخه (المسكى) وبين صهره (الأقطع) وقد صبر عليها مدة طويلة اتباعاً للنصيحة الجنيد الصوفى المشهور - وكان الحلاج قد ذهب لاستشارته في بغداد - أعقته الأسر فارتحل إلى مكة . ويلوح أن هذا الرحيل كان في نفس الوقت الذى أخذت فيه فتنة الزنج وقضى عليها فيه نهائياً ، مما أكد عند الحلاج هذا اليقين وهو أن وحدة الأمة الإسلامية لا يمكن أن تتم عن طريق الحرب الدنيوية ، لكن عن طريق الصلوات والتضحيات في حياة الزهد والمجاهدة . فوصل مكة لأداء فريضة الحج لأول مرة . (وليلاحظ أن الحج الشرعى هو الفرض الوحيد في الشريعة الإسلامية ، الذى تجوز فيه النيابة ، أى أن ينوب إنسان عن آخر في أدائه) . وهناك نذر نفسه بالبقاء عاماً (للعُمرة) في حرم البيت العتيق ، وهو في حالة صوم وصمت دائمين ، اقتداءً بمريم التى فعلت هذا - حسبما يقوله

القرآن — استعداداً لميلاد كلمة الله فيها . وهذه الخلوة هي رجاء عذب يتذوقه المرء بالذوق الباطن ، وهي وحدة في صمت ، فمن شأنها أن تعين على تكوين كلمة جوهرية في قلب الزاهد العابد . قال : « لو ألقى مما في قلبي ذرة على جبال الأرض لذابت » ؛ وقال (من الرَّمَل) :
 « جُبِلَت رَوْحُكَ فِي رَوْحِي كَمَا يُجْبَلُ الْعَنْبَرُ بِالْمَسْكِ الْفَتَقِ
 أَوْ الْحَمْرَةُ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ » وقال أيضاً (من الخفيف) :

« وتَحُلُ الضَّيْرُ جَوْفَ فُؤَادِي كَحُلُولِ الْأَرْوَاحِ فِي الْأَبْدَانِ »

وهي كلمات وجدية وعبارات شوقية إلهية ، كان الصوفية يسعون للانفراد بنعمتها ويحرمون تكرارها أمام الجمهور ؛ لأن آفة الصوفية أنهم يغلغلون على أنفسهم وحدها حجرة الحضرة الإلهية (والشئلي سيستجوب الحلاج وهو مصلوب صارخاً بالآية القرآنية الرهيبة ١٥ : ٧٠ ، التي تحكى قول أهل سدوم للوط : « (قالوا :) أَوَلَمْ نُنْهَكْ عَنْ الْعَالَمِينَ ؟ ! ») ، ذلك لأن الشرع الإسلامي يحرص على أن يبقى الله بمنأى عن أن تناله العقول والأبصار . هنالك انقطعت الصلة بين عمرو المسكى وتلميذه القديم . والحلاج من ناحيته أخذ نفسه بالمجاهدة الشديدة ، مختاراً من بين الطرق أشقها (الأصعب ، بالتلفيق بين أصعب المجاهدات والرياضات عند مختلف الطرق) . وإذا بالمریدین يفدون إليه ، وهم الذين سينعتهم في قصائده بنعت : « أصحابي وخلائي » ؛ ولعله كتب لهؤلاء رواياته السبع والعشرين التي قصد بها إلى جمهور محدود من الزاهدين ، وتحتوى على أحاديث قدسية .

ولما عاد من مكة إلى الأهواز ، بدأ الوعظ في الناس ، مما أثار حفيظة الصوفية عليه ، فنبذ خرقة الصوفية كيما يتكلم بحرية مع أبناء الدنيا ، وبخاصة مع الكتاب ورجال الأعمال ، وهم جمهور مثقف غير أنه كليل الحد ميّال للشكوك . والبعض من هؤلاء — وهذا البعض بين سنين من أصل آرمي وإيراني ، وبين نصارى دخلوا الإسلام وتخرّجوا في المدارس النسطورية بدير قُفْنَا وتقلدوا منصب الوزارة في بغداد (القنائية : آل بن وهب وآل بن الجراح) — تقول إن البعض من هؤلاء قد أصبحوا واستمروا من أنصار الحلاج ؛ والبعض الآخر ، بين معتزلة وشيعة — هؤلاء الآخرون كانوا من كبار موظفي الخراج (ابن الفرات ، بن نوبخت) — قد أثاروا شغب العامة ضد الحلاج ، واتهموه بالشعبذة والاحتيال بالمعجزات الزائفة (ثر الأغذية والدرام على الفقراء) . وابتداء دعوة الحلاج على هذا النحو الذي يدن له باسمه (حلاج

الأسرار) وفق منهج للاستبطن الصوفي الكلى ؛ فهو ينفذ ويريد أن يجد كل إنسان الله في أعماق نفسه ، داخلاً كرهينة في ضرورة الاعتراف عند الآخرين ؛ وكان يتجنب انتقاد التسميات المميزة بين الفرق الدينية الموحدة ، لنزعة ضد قدرية فيه (لأنه يرى في هذا ما يفترض اختيار الشخص للفرقة التي يتبعها لأنه » حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية « » أخبار الحلاج « رقم ٤٥) ؛ ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول ، مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم (« الصيهور ») ؛ وما أشكال الشعائر وضروبها إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها . وهو لا يتردد في استخدام مصطلحات الخصوم سواء من المعتزلة (مثل : شكر ، عدل) والشيعية (مثل : عين ، ميم ، سين) كما يضعها في نصابها ويسمو بها . ولم يعد يستخدم الحجاج المعتزلي ، بل القياس اليوناني .

ونبذ الخرقه ، وتمزيق المرقعة معناه التخلي عن طريقة الاستسرار والتجرد بالنفس عارية أمام الملامستهدفاً بها إلى الانهم والأحقاد. قال الحلاج : « إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره ، وإذا لازم أحداً أفناه عن سواء ، وإذا أحب عبداً حث عبادته بالعداوة عليه ، حتى يقترب العبد مقبلاً عليه « (« أخبار الحلاج » ، رقم ٣٦) . « دعوى العلم (بالله) جهل ؛ توألى الخدمة سقوط الحرمة ؛ الاحتراز من حربه جنون ، الاغترار بصاحبه حماقة « (« أخبار الحلاج » ، ١٤) . وقال (من السريع) : « تقيك نفسى السوء من حاكم « (« ديوان الحلاج » ، ٣٤) . وكتب الحلاج كتاباً يقول فيه : « أوصيك أن لا تغتر بالله ، ولا تياس منه ؛ ولا ترغب في محبته ، ولا ترض أن تكون غير محب ؛ ولا تتقّل يائباته ولا تَسِمِلْ إلى نفيه (حين يختفى) وإياك والتوحيد (أى أن تعلمه بنفسك) « (« أخبار الحلاج » رقم ٤١) . ثم ارتحل إلى خراسان ، شأنه شأن كثير من البصريين ، واستمر يدعو ويعظ في الجاليات العربية في شرق إيران (طالقان) وهو يثد دعوته في المدن ، ويقم على الحدود ويرابط مع المرابطين في الثغور . وبعد خمس سنوات يعود إلى الأهواز ، وبفضل ما لقيه من سندرسي (الوزير حمد القنّائي) أتى يقيم بأهله في بغداد ، مع جمع من أعيان الأهواز (وقد نقلت دار الطراز ، التي كانت تنسج فيها كسوة الكعبة ، من تُسْتَر إلى بغداد) .

وعاد إلى مكة حاجاً للمرة الثانية : (مع أربعائة من تلاميذه) وهنا اتهمه بعض أصدقائه القدماء من الصوفية بالقيام بأعمال سحرية وبالاتصال بالجن .

ومن ثم استأنف أسفاره فقام برحلة كبيرة ثانية أبعد من الأولى ، في منطقة خارج نطاق شفاعة محمد ، في بلاد كفار الهند ومانوية وبوذية التركستان ؛ فوصلها بطريق البحر ، وصعد في نهر السند ، وذهب من مُلُتَان إلى كشمير ، ومضى في طريقه صاعداً ناحية الشمال الشرق حتى طُرفان (ماسين) مع القوافل الأهوازية التي كانت تحمل إلى تلك الأصقاع الديباج المنسوج في دار طراز تستر ، وتعود منها إلى بغداد بالورق الصيني الجميل (المعروف بورق ساسيو) الذي سيطر عليه تلاميذُ الحلاج مؤلفاته. لقد كان الحلاج يفكر في الإنسانية كلها — عبر الأمة الإسلامية — كما يلقيها هذا الشوق الغريب إلى الله ، الشوق الصابر الرصين ، الشوق إلى أن يكون معشوقاً بواسطة تهريره لولايته ، وهو الذي سيكون طابعه المُمَيِّز من ذلك الحين . ولما سمع ذات يوم صوت أبواق رأس السنة في نهاوند ، قال : « أى شيء هذا ؟ فقلت (ابن فاتك) : يوم النيروز . فتأوه وقال : متى نَسُو رَز ؟ ! » وهى عبارة جاء أحد تلاميذه بعد ثلاث عشرة سنة فذكره بها أثناء صلبه الذي استمر ثلاثة أيام ، وأضاف إلى هذا متهمكاً : « أيها الشيخ ! هل أُنْحِفْتَ (أى تلقيت هدايا رأس السنة) قال : بلى ! أُنْحِفْتُ بالكشف واليقين ، وأنا مما أُنْحِفْتُ به خجلٌ ، غير أنى تعجلتُ الفرح » (أخبار الحلاج « برقم ٢٢ ؛ وينسبون إليه أنه قال وهو مصلوب ، الآية ١٧ من سورة الشورى : « يستعجلُ بها الذين لا يؤمنون بها ، والذين آمنوا مُشْفِقُونَ منها ويعلمون أنها الحق »).

ومن هنالك عاد إلى مكة حاجاً للمرة الثالثة والأخيرة . والمعروف أن جوهر الحج هو في الوقوف بعرفة ثم التضحية منها . وفي حجة الوداع حين الإكمال لم يأت النبي على كل حكمة الحج المنجية ، فإن الحجَّ يفيض بالغفران على الناس أجمعين ، لا على المسلمين وحدهم . وهذا هو ما أدركه الشيعة فوضعوا بعد الإكمال مشعر غدير خم ، حيث نقل محمدٌ رمز الشفاعة ، أعنى هذا الحجر الأسود الصامت ، إلى حجر حى هو الإمام . ومن هنا فإن الحلاج يفتقدان شوقنا إلى الله يجب أن يمجو عقلياً في نفوسنا صورة السكبة كما نجد « من » أقامها ، وأن نحطم معبد يدنفاً كما نبلغ « من » جاء إليه ليتحدث إلى بنى الإنسان . وفي أثناء هذه الحجة الأخيرة (حوالى سنة ٥٢٩٠ هـ = ٩٠٢ م) وقف الحلاج بعرفة — حيث يذكر المرء أسماء جميع من يحبهم حتى يغفر لهم — وصاح صيحة الجميع : « لَبَّيْكَ ! » وسأل الله أن يزيده فقراً ، ويجعل الناس تفكره وتنبذه حتى يكون الله وحده هو الذى يشكر نفسه بنفسه خلال

شفتى الحلاج . ونحن نعلم أهمية الوقفة وركعتيها عند الحجاج ؛ فكما يقول المثل المغربي ، إن هاتين الركعتين القصيرتين هما « زوج حمامات توأم يشربوا مرة ويقبوا عاما » ، لأنهما صلاة النحر (« التعريف » ، أى الوقوف بمرفقات) لجميع الأحبة الغائبين الذين نذكر حينئذ أسمائهم ؛ قال الحلاج (من البسيط) : « تهدي الأضاحى وأهدى مهجتي ودمي » (« الديوان » ، ٥١) .

ولما أفل من مكة عائداً إلى بغداد ، صرح برغبته فى أن يموت كافراً بشريعة الإسلام يموت من أجل الجميع (« ملامتى » صار « فتى ») . وأقام فى بيته كعبة مصغرة ، وفى الليل كان يصلى عند القبور (قبر ابن حنبل) ، وفى النهار يظل يلقى على قارعة الطريق فى العاصمة بالأقوال الغريبة : فكان يصيح فى الأسواق وهو فى حالة من الجذبة والطرب : « يا أهل الإسلام ! أغيثونى ! فليس (أى الله) يتركنى ونفسى فأنسها ، وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها ، وهذا دلال لا أطيعه » (« أخبار الحلاج » رقم ٣٨) . ثم أراد دعوة المؤمنين إلى القضاء على هذا العار ، عار إنسان يجرؤ على القول بأنه اتحد بالألوهية ، بأن يقتلوه ، فصاح بهم فى جامع المنصور : « اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني ... اقتلوني تؤجروا وأستريح ... ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى ... » (وفى بعض النسخ يزداد : وتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد ») (« أخبار الحلاج » رقم ٥٠) . وقال (من الوافر) : « على دين الصليب يكون موتى ... (فلما سئل ما معنى هذا قال :) أن تقتل هذه الملعونة ، وأشار إلى نفسه » (« أخبار الحلاج » رقم ٥٢) (١) .

فأثارت هذه الأقوال شعور العامة مما هز الأوساط المثقفة ، خصوصاً بسبب رسائله ذات الاتجاه المذهبي الدينى والى لا بد أن يكون الحلاج قد كتبها من قبل عن موضوعات شائكة كانت مثار الخلاف والجدل بين الشيعة ، مثل تقدير نبوة محمد تقديرأ سابقاً

(١) [لتوضيح هذا نورد ماورد بعد فى « أخبار الحلاج » . نقلا عن « لطائف المنن » للشعراني (طبعة مصر سنة ١٣٢١ ج ٢ ، ص ٨٤) : « وقد كان الشيخ أبو العباس المرسى رضى الله تعالى عنه يقول : أكره من الفقهاء خصلتين : قولهم بكفر الحلاج ، وقولهم يموت الحضر عليه الصلاة والسلام . أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل . وما نقل عنه يصح تأويله نحو قوله : « على دين الصليب يكون موتى » . ومراده أنه يموت على دين نفسه ، فإنه هو الصليب ، وكأنه قال : أنا أموت على دين الإسلام ، وأشار إلى أنه يموت مصلوباً . وكذلك كان » .]

وعدم اكتمال رسالته النبوية . ومن ناحية أخرى كان تمت فقيه سنى ظاهرى هو محمد بن داود ، وكان أيضاً شاعراً ، وكاتباً عن نظرية الحب الجنى الطاهر ، وقال إنه حرم على نفسه كل إشباع جنسى «إبقاء على وده» . لم يستطع ابن داود هذا أن يحتمل ادعاء الحلاج الاتحاد الصوفى بالله ؛ فاستغل مركزه قاضياً فى محكمة كبير القضاة ببغداد ، ورفع أمر الحلاج إلى المحكمة ، طالبا الحكم بقتله . بيد أن اقتراحه هذا ، وقد وقع عليه آخرون ، اصطدم بمعارضة قاض آخر ، شافعى ، هو ابن سريج الذى قال إن مثل هذا الإلهام الصوفى لا يدخل فى اختصاص المحاكم الشرعية ، مما أنقذ الحلاج . وفى تلك الفترة روت مدرسة النجوين البصريين (السيرافى ، والفسوى) رواية عدائية مضمونها أن الحلاج قد أجاب بإجابة مشهورة أثارت الكثير من التفسيرات : فيقال إنه لما وصل جامع المنصور ، استجوبه صديقه السبلى ، — وهو شاعر صوفى ، كانت حلقة سامعية تحت قبة الشعراء — فأجابه الحلاج وقد أخفى عينيه نصف إخفاء بطرف كفه ، : «أنا الحق» ، أى : «أنا الحق الخالق» ، أى : «أنا هو الله» : وهو قول فيه رائحه التجديف ، يشرحه من بعد فى رباعيته^(١) الجميلة :

يا سِرَّ سِرِّ يَدِيقُ حَتَّى يَخْفَى عَلَى وَهْمِ كُلِّ حَىٍّ

وهاك شذرة من بعض دعواته : «أنا بما وجدت من روائح نسيم حبك (الخطاب لله) وعواطر قربك ، أستحقر الراسيات ، وأستخف الأرضين والسماوات . وبحبك لو بعث منى الجنة بلحمة من وقى ، أو بطرفة من أحرأ نفاسى لما اشتريتها . ولو عرضت على النار بما فيها من ألوان عذابك لاستموتت بها فى مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك منى . فاعفُ عن الخلق ولا تعفُ عنى ، وارحمهم ولا ترحمنى . فلا أخصمك لنفسى ، ولا أسألك بحقى» (أخبار الحلاج برقم ٤٤) .

ولقد أحيا الحلاج فى قلوب الكثيرين — بفضل حميته للميثة بالمفارقات — الرغبة فى الإصلاح الأخلاقى الشامل للجماعة الإسلامية فى شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء ؛

(١) [تكملة الأبيات : يامرَّ سِرِّ يَدِيقُ حَتَّى يَخْفَى عَلَى وَهْمِ كُلِّ حَىٍّ
وظاهراً باطناً تحلى
لأن اعتذارى إليك جهل
يا جملة الكل لست غيرى
لكل شيء بكل شيء
وعظم شك وفرط عي
فما اعتذارى إذاً لى ؟ !

وأقنع كثيراً من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التي تنجى من الصلوات ونصائح الأولياء من الأبدال (وهم الأقطاب الروحيون للعالم) ورئيسهم المحجوب ، رئيسهم في كل فترة ، والشاهد الحالى أعني « القطب » . ويقول الإصطخرى إن كثيراً من عليّة القوم رأوا حينئذ في الخلاج أنه هو ذلك الرئيس المحجوب للمهم ، مثل : الوزراء من أقرباء أو حلفاء على ابن عيسى وحمد القنّائى (كزيمان ، والدولابى ، وابن أبى البغل ، ومحمد بن عبد الحميد) ، والأمراء (الحسين بن حمدان ، نصر القشورى) ، وولاية الأمصار (مثل أبى بكر الماذرائى ؛ ونجح الطولونى ؛ وبعض السامانيين مثل أخى صعلوك وسيمجور والحسين المروروذى والبلعمى وقراتكين) ، والملوك (= الدهاقين : الساوى ، المدائنى) والأشراف الهاشميين (أبو بكر الربعى ، هيكل ، أحمد ابن عباس الزينى) . وكانت لهم معه مراسلات فيها هداية روحية مماهى له الخوض في السياسة العامة ؛ ولا بد أن يكون الخلاج قد أهدى في تلك الفترة رسائله عن السياسة وواحات الوزراء إلى الحسين بن حمدان ونصر وابن عيسى . ولقد قامت في ذلك الحين بين العلماء رغبة عامة في إصلاح الأداء الإدارية ، وطالبوا بإقامة حكومة إسلامية حقاً ، وزارة تحكم بالعدل بين الناس ، خصوصاً في مسائل الخراج والضرائب (ضد مفاسد عمال الخراج الشيعة من خصوم الحكم الورائى) ؛ وخلافة شاعرة بمسئوليات وظيفتها أمام الله ، مما يجعل الله يرضى عن قيام المسلمين بفروض دينهم (من صلاة وحج وجهاد) . وكان الأمل معقوداً على الخلاج في العمل في هذا السبيل ، في الوقت الذى توقع فيه الخلاج قرب مصادرة حريته من جانب أعدائه أو أصدقائه ، فطمح إلى الاختفاء في بلده الأصلي ومسقط رأسه .

وفي سنة ٢٩٦ هـ = سنة ٩٠٨ م انفجرت المؤامرة الإصلاحية التي دبرها أهل السنة الداعون إلى الإصلاح ، وأقاموا خلافة « حنبليّة بر بهارية » استمرت يوماً واحداً ، هي خلافة ابن المعتز ؛ لكنها أخفقت ، لأنها لم تستطع الحصول على الأموال من الممولين اليهود في القصر وقد كانوا متواطئين مع عمال الخراج الشيعة من خصوم الحكم الورائى ؛ فأعيدت الخلافة إلى المقتدر . وكان غلاماً صغيراً ، مع وزير جديد ماهر في الخراج ومن الشيعة ، هو ابن الفرات . وأدى البحث عن الأمير الحسين بن حمدان ، وكان هارباً ، إلى اكتشاف الخلاج مستشاره المقرب : فأمّر الوزير (ابن الفرات) بمراقبته . ثم لما أن أخفقت أيضاً محاولة لإقامة وزارة سنّية (قام بها القنّائيون) ، أصدر الوزير أمراً بالقبض على أتباع الخلاج والخلاج نفسه .

فقبض على أربعة ؛ ونجا الخلاج هو والسكرنة ، وذهبا يكتفیان في بلدة سوس بالأهواز ،
وهي مدينة حنبلية . وبعد ثلاث سنوات من تفتيشات الشرطة عنه بقيادة أحد الخونة ،
وبتعضيد كراهية أحد السنيين وهو حامد ، عامل واسط ، قبض على الخلاج وجيء به إلى
بغداد حيث ابتدأت قضيته النهائية التي استمرت تسع سنوات .

وهذه المرحلة النهائية هي أيضاً المحنة الحاسمة في تاريخ رسالته . وهاك بإيجاز التسلسل
الخارجي للوقائع : في سنة ٣٠١ هـ = سنة ٩١٣ م جاء وزير جديد هو ابن عيسى القناني ،
وكان أحد أعضاء وزارته وهو محمد القناني ، ابن عمه ، حلاجياً صريحاً ، فأفسد القضية موقتاً ،
ومنع كبير القضاة من النظر فيها أخذاً بالفتوى الشافعية التي أصدرها ابن سريج ؛ وأطلق
سراح تلاميذ الخلاج . وكل ما استطاع خصومه الظفر به هو عرضه مصلوباً ثلاثة أيام ،
بحجة كاذبة هي أنه « داعي القرامطة » (وهي حجة تخيلها مدير الشرطة ، مؤنس الفجل ،
كيداً للوزير نفسه) . ثم حبس في دار السلطان ، ولكن سمح له بأن يعظ المسجونين ،
وبالمثول في حضرة الخليفة (وقد شفاه الخلاج ، في نهاية سنة ٣٠٣ هـ من أزمة حمى ، وفي
سنة ٣٠٥ هـ « أحياء » ببغداد ولي العهد الراضي محمد بن جعفر المقتدر) (١) ؛ فأثار هذا حسد
المعتزلة ، فروجوا في القصر رسالة للأوارجي تصف « شعبذة » الخلاج وحيله السحرية .

بيد أن ابن الفرات الشيعي لم يجسر في أثناء وزارته الثانية (٣٠٤ - ٣٠٦) أن يعيد
فتح باب القضية من جديد ، خوفاً من والده الخليفة . واستطاع الخلاج وهو في حبسه أن
يكتب مؤلفاته الأخيرة ؛ وأحدها - وقد أنقذه ابن عطاء سنة ٣٠٩ ، وهو « طاسين الأزل » -
يبين لنا المرحلة الأخيرة من تطور فكر الخلاج وهو بسبيل تحقيق تضحيته واستشهاده شيئاً
فشيئاً . وإن رغبته الأساسية في توحيد طرق العبادة عند بني الانسان ، في روحها وحقيقتها ،
لتصطدم بالعقبة الكبرى ، ونعني بها خبث الناس المنافق . وهو في هذه الرسالة يكشف عن
أصلهم الملائكي ، وعنوانها الكامل هو : « طاسين الأزل والالتباس في صحة الدعوى
(الخاصة بالوحدة الالهية) بمكس المعاني » .

يقول الخلاج إن تمت موجودين قدر لهما أن يشهدا بأن ماهية الله الواحد محجوبة عن

(١) [راجع قصة إحياء البيهق هذه في « صلة تاريخ الطبري » لعريب بن سعد القرطبي ،

العقول لا تبلفها ، وهما إبليس إمام الملائكة في السماء ، ومحمد إمام الناس على الأرض ، كلاهما نذير ، الأول بالطبيعة الملائكية الخالصة ، والآخر بالطبيعة الإنسانية الطاهرة ؛ بيد أنهما ، وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة . قد توقفا في منتصف الطريق : فإن حرصهما للملح وتملقهما الشديد بالفكرة الخالصة عن الألوهية البسيطة ، وإعلانهما الشهادة لم يكف لبیان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحدة . وفي « العهد » لم يشأ إبليس احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقرة لآدم (وهو الصورة الأولى حينئذ للحاكم يوم الحساب) . وفي المعراج ، توقف محمد عند أعتاب الحريق الإلهي ، دون أن يجرؤ على أن « يصير » نار موسى الكبرى ؛ والحلاج وقد تمثل محمداً بفكره يحثه على التقدم والدخول في نار الإرادة الإلهية حتى يفنى فيها ، كما تحترق الفراشة المقدسة ، وأن يفنى نفسه في موضوعه (وهو الله) ؛ ومحمد قد أعاد الحج وأقام شعائره ، لكن بقي إمام الإسلام وذلك برد القبلية إلى القدس ، وإدخال « الحج في العمرة » ؛ وإذا كان محمد قد وجد وترك الوحدة الإلهية محجوبة . مشوقة ، ومسورة من كل الجهات بسور الشريعة المانع ، فما هذا إلا موقت إلى يوم آتٍ فيه تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم عن مكانه على نحو ملائكي . متجاسرة على الدخول في نزاع مع الرحمن حتى تظفر أخيراً بأن ينتهي الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية وقد غفرت لها خطاياها وإبليس بتوقفه الذي ذكرناه قد أثار خطايا الناس ، ومحمد بتوقفه ذاك قد أثار ساعة الحساب وكانت رسالته أن يعلنها . ومع هذا فإن أولها ، بلغمته التي لا خلاص له منها ، يحثنا على تجاوز تلك الأعتاب ، أعتاب السقوط الأكبر . حتى نجد العشق ؛ والثاني ، بتأخيره الموت . إنما يحسب حساب زمان تكوين الأولياء الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده ويتقدموه . فكلاهما إذاً بمثابة صوة - وحده من طبيعة صافية ، يقوم عند الوصيد الذي تحلق فيه الروح الإلهية فوق الكائنات المقدسة التي تدخلها في الواحد الأحد بحيلة من العشق غير متوقفة وخرقة على الطبيعة .

وليس معنى هذا أن الحلاج يقرن هنا بين المصير النهائي لإبليس وبين المصير النهائي للنبي ، فإن طرد المنذر بالطبيعة الملائكية (وهي بطبيعتها منفصلة عن الاتحاد الصوفي) يجب أن يكون في بينونة مع الاصطفاء النهائي للمنذر بالطبيعة الإنسانية (وهي مهيأة لهذا الاتحاد) . إن الشيطان قد آبى ، في بدء العالم ، أن يتحد بالأمر الإلهي الذي دعاه إلى السجود لصورة

صورته السابقة (آدم) ؛ وأصر بإرادته الخاصة على حُب الألوهية التي لا مشاركة فيها، حبها كما هي حباً يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هي في ذاتها ؛ عنيداً في الشهادة بهذه الألوهية وفقاً لطبيعته الملائكية ، دون أن يجرؤ على الامتثال للبشرى الجديدة ، الفيض البسيط للتواضع الإلهي ، وهذا التجلي للواحد ، التجلي الذي يمثل صورة للواحد سابقة . قال الخلاج (من المزج) :

ججودي فيك تقديس وعقلي فيك تهويس
وما آدمُ إلآكُ ومن في البيت إبليسُ

إن في الفصل بين الله وبين الخلق الذي شاء أن يظهر فيهم ، لقبولا لقيام التناقض في الله ؛ والشیطان الذي بشر الملائكة بالسرعة سيشر الناس بالخطيئة . وهذا التعلق المتجبر بجلال الألوهية قد ولد في الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود مما جعله يتحدث ثنائية في الوجود^(١) ، ويُبغض الطبيعة الإنسانية ويصير عندها أمير هذه الدنيا ، والمضلل الذي يوحى إليها بأن الخير والشر متكافئان في علم الله السابق غير المكثرت لشيء أبداً ، حتى إنه يقول إن هذا العلم الإلهي يحبه في لعنته . وهذه المفارقة التي قُدِّمت للإسلام على هذه الصورة : صورة شيطان هو مؤمن موحد يجلب لنفسه العذاب حباً في الألوهية الثابتة التي لا مشاركة فيها — أو ليس هذا بعينه هو المثل الذي احتذاه الخلاج الذي أراد أن يموت ضحية ملعوناً ، مطروداً من حظيرة الإسلام ؟ كلا ، فإن الخلاج وقد بقي مخلصاً للسرعة والأخلاق سيموت ملعوناً ، في قبول كامل لمشيئة الله ، بينما خدع الشيطان نفسه فأصر على الوقوف موقف العاشق المبهجور المحقّر ، وكان سبب خداعه امتناعه عن الامتثال الواضح النهائي للأمر الإلهي (روزبهان البقلي) .

ويلوح أن الخلاج قد كتب « طاسين الأزل » بمناسبة دعاية كانت تسرى في القصر منذ سنة ٣٠٦ صادرة عن أحد غلاة الشيعة وهو الشلمغاني ، الذي أتى إلى بغداد بصحبة عامل واسط ، حامد ، الذي كان يستشير في كل ما يهمه من أمور ، على الرغم من أن حامداً كان

(١) غير راغب في أن يكون الثالث ، والحب ليس زوجاً ، بل هو ثلاثة في واحد : « أنا الحب والحب والمحوب » (ابن أبي الخير ، رباعية رقم ١٧ ، نشرة إيثة Ethé) .

سنيًا ، لأن صهره أبا الحسين بن بسطام — وهو شيعي — كان تلميذاً مخلصاً كل الإخلاص للشلمغاني . وهذا الأخير كان رجل دسائس ومؤمرات قاسياً عنيفاً ، وكان يقول إن الإيمان والكفر ، والفضيلة والرذيلة ، والنجاة والعذاب كلها تكونون أزواجاً من المتقابلات الضرورية ، وكلا الحدين في كل زوج زوج منها ، مقدس مرضى عند الله . وقد حرص على قتل بعض أكابر القناتيين (وبالتالي أنصار الحلاج) في سنة ٣١١ هـ = سنة ٩٢٤ م ، ولابد أن يكون حامد قد استشاره حين إدانة الحلاج ، ويلوح أنه اقترح في هذا بعض التشديدات الغريبة في تعذيبه .

ولعل بغداد كانت في ذلك الحين أكبر عاصمة في العالم المتمدين ؛ وهناك فيها جرت المحاكمة على منصة مرتفعة — كما حدث بالنسبة إلى جان دارك ، — في قضية الحب الإلهي ، جرت في داخل الإطار الفني الفخم الذي يمثله قصر الخليفة العباسي ، من سنة ٣٠٨ هـ = سنة ٩٢١ م إلى سنة ٣٠٩ هـ = سنة ٩٢٢ م .

وكانت الأزمة المالية قد أدت في سنة ٣٠٦ هـ = سنة ٩١٩ م إلى تشكيل وزارة ائتلافية سنية . دخل فيها حامد ، وهو محصل خراج قاس ، إلى جانب ابن عيسى ، وهو فزى بقراطى فاضل . وانتصر ابن عيسى أول الأمر بنصف من قسوة الضرائب بفضل بيان لميزانية الدولة الإسلامية صار مشهوراً بحق ؛ فجاء حامد وأراد صدّ هذا الهجوم بأن أغرى الخليفة بمضاربة مروعة في المخزون من القمح المحتكر ؛ فأجاب ابن عيسى عن هذا بإثارة فتنة شعبية ضد «ميثاق الجماعة» هذا (وفيها أطلق نصر القشوري حبل العمل للحنابلة) . فقامت نقابات الصناع الصغيرة في بغداد (كما في البصرة ومكة والموصل من قبل) وهاجمت المحتكرين والمخازن ، وفتحت السجون (ويقال إن الحلاج رفض الفرار من حبسه) ؛ وارتحل حامد إلى واسط حذراً وفطنة . وبعد بضعة أسابيع استفاد من عودة مؤنس كبير القواد إلى بغداد ، كما يعود إلى هذه المدينة . وكان مؤنس قد جاء بعد أن أنقذ دولة العباسيين في مصر من الفاطميين في المغرب ، فكان عليه الآن أن يحميها في إيران ضد تهديد الديلميين في الشرق الذين قسموا الإقطاعيات ودخلوا الري بفضل خيانة الوالي وهو أخو صعلوك ، مساعد مؤنس سابقاً ، وكان في حماية نصر وابن عيسى دائماً . فعرض حامد لمؤنس ضرورة

الفضاء على أخى صملوك ، ولما كان هذا أميراً سامانياً فلا بد من مجانبة الوزير الساماني ، وهو البلعمي ، وهو شافعي من أنصار الحلاج (وقد رفض تسليم أتباع الحلاج في سنة ٣٠٩) . ومثل هذا القلب في الاتجاه السياسي يقتضى التشديد في جباية الضرائب وزيادتها ؛ ولن يوافق الخليفة على هذا إلا إذا نحى عن ثقته بإبن عيسى ونصر القشورى .

فلكى يقضى حامد على كليهما ويبلغ غرضه ، قرر استئناف النظر في قضية الحلاج ، المسنود بهما ؛ ونجح في هذا بفضل شخص ثالث هو أبو بكر بن مجاهد ، شيخ الحفاظ وله كلمة مسموعة ، وصديق للصوفيين : ابن سالم والشبلى ، ولكنه خصم للحلاج : فُسِنِعَ ابن عيسى من النظر في قضية الحلاج ؛ ومنع نصر من حراسة شخصه ، وكل هذا وكل إلى حامد .

وبدون تفتن ، تظاهر الحنابلة ضد حامد ، ودعوا على هذا الوزير في شوارع بغداد ، من أجل الاحتجاج ضد سياسته المالية ومن أجل إنقاذ الحلاج معاً (وذلك بتحريض من أحد الحنابلة من أنصار الحلاج وهو ابن عطاء) . ولما رفض ابن عيسى وصديقه المؤرخ الشيخ المجوز ، الطبرى ، الالتجاء إلى التمرد والفتنة ، انقلب الحنابلة على الطبرى وحاصروه في بيته .

لقد كسب الوزير حامد المعركة ؛ دُرِعى للمحافظة على النظام ، فصار في وسعه أن يقدم ابن عطاء للمحاكمة أمام تلك المحكمة التى لم تستطع أن تجد شهادة حاسمة ضد الحلاج ؛ وأنكر ابن عطاء علنا على الوزير — نظراً إلى ظلمه في فرض الضرائب — الحق فى أن يقوم مقام الحكم على سلوك « هؤلاء السادة » وهو من ناحية أخرى يؤمن بمعتقداتهم ؛ فأسيدت معاملته ابن عطاء ومات مما أصابه من ضرب . هنالك استطاع حامد أن يتأمر مع القاضى المالكي ، أبى عمر الحمّادى ، وهو معروف بتملقه لسلطان القائمى بالأمر . على الحكم الذى سيصدر بإعدام الحلاج وأسبابه ، وذلك بالاحتجاج بمذهب الحلاج فى الاستغناء^(١) عن الحج ليشبه أمره بأمر القرامطة الثائرين الذين أرادوا هدم الكعبة . وقد

(١) [وهو ما زعموه من أنهم وجدوا للحلاج « كتاباً فيه أن الإنسان إذا عجز عن الحج فليعمد إلى غرفة من بيته فيطهرها ويطوبها ويكون كمن حج البيت » (الشمراني : « الطبقات الكبرى » ج ١ ص ١٤ — ص ١٥ ؛ طبعة صبيح القاهرة ؛ بدون تاريخ)] .

رفض القاضي الحنفى ابن بهلول الموافقة على حكم أبى عمر . ولكن مساعده ، أبو الحسين
الاشناتى ، وهو رجل متهم بالأخلاق ، قيل مساعده ابى عمر فى هذا الاتجاه .

وفى الجلسة نطق القاضي أبو عمر ، وقد استخذه الوزير ، بالحكم فقال : « يا حلال الدم »
(ولم يحضر الجلسة أحد من الشافعية) ؛ وقد وجد عبد الله بن مكرم ، رئيس الشهود .
المحترفين ، عدداً منهم وافراً وافقوا على الحكم ، بلغ فيما يقال ٨٤ ، وذلك بإضافة فقهاء
وقراء إلى أعضاء المحكمة ؛ وكان جزاء ابن مكرم ظفـره بمنصب القضاء — بطريقة شرفية ،
أى لا يمارس القضاء فعلاً — فى القاهرة .

وفى اليومين التاليين بذل نصر أمير البلاط والدة الخليفة سعيهما لدى الخليفة —
وكان مصاباً بالحمى فبدل حكم الإعدام ؛ هنالك لوح حامد أمام الخليفة بشبح ثورة اجتماعية .
حلاجية وراح يسعى للاتفاق مع كبير القواد مؤنس على الخلاص من المسنودين بصديقه
القديم نصر : أخى صعلوك والحلاج .

وفى الغداة والخليفة خارج من مأدبة حافلة أمامها لحاشيته احتفاءً بمؤنس ونصر ،
وقع الخليفة أمراً بإعدام الحلاج والعفو عن الأمير يوسف بن أبى الساج الذى عيّن والياً
للرى (مكان أخى صعلوك المعزول) — وهذا بناء على طلب مؤنس الذى أراد بهذا أن
يؤدى لابن أبى الساج نفس الدين ، دين الشرف العسكرى ، الذى جعل نصراً يدين به
(منذ ١٨ سنة) لأخى صعلوك ، ولتأثرين كانا ظافرين كريمين فأطلق سراحهما بعد أن
أسرها . وفى سنة ٣١١ هزم أخو صعلوك وقتل ، وأرسل ابن أبى الساج رأسه إلى الخليفة
مع مُفْلِج ، بدون علم نصر ، « بحيث لم يحضر نصر ... إن نصراً يكره ذاك ... فلهذا
كتبته إياه » .

وفى الثالث والعشرين من ذى القعدة أعلنت الأبواق أن الوزير يتهبأ لتنفيذ إعدام
(وهو قرار شدد فيه تحت تأثير شيعى) : فأسلم الحلاج إلى رئيس الشرطة ابن عبد الصمد ؛
واتخذت الشرطة الاحتياطات للحيلولة دون اندلاع ثورة . وفى المساء ظل الحلاج فى حبسه
يوطن نفسه ويشجعها على الاستشهاد ويتوقع لنفسه البعث المجيد (وهو دعاء سجله
ابراهيم ابن فاتك ونقل فى السنة التالية إلى القاضي ابن الحداد) .

وفى الرابع وعشرين ، بباب خراسان ، وبحضرة مجلس للشرطة ، وأمام جمع غفير ، جىء .

بالخلاج وُضرب ألف سوط وقطعت يده ورجلاه وصُلب وهو لا يزال حياً . فكانت الفرصة لا تزال قائمة عند أصدقائه وأعدائه لاستجوابه ، بينما كان الثأرون يُحرقون بعض الدكاكين . ولم يأت أمر الخليفة (المعتاد) بالإجهاز عليه إلا عند ما وافى المساء . فأَجَّل الإعدام إلى صبيحة الغد حتى يستطيع الوزير حضور النطق بالحكم . وكان حامد قد قال للمقتدر وهو يستحثه على الموافقة على الأمر بالإعدام : « إن أصابك شيء ... فاقبطني » .

بيد أن الروايات العجيبة قد انتشرت طوال تلك الليلة الليلاء ؛ ومن الجائز أن حامداً قد وجد من الحكمة أن يخلى نفسه (هو والخليفة) من المسؤولية فدعا الشهود الموافقين على الحكم بصوت عالٍ وكانوا مجتمعين أمام المقصلة حول ابن مُكرَم — وهم الممثلون الخوّلون للأمة الإسلامية ، — وطلب منهم أن يصيحوا قائلين : « نعم ، اقتله ! ففي قتله صلاح المسلمين ، ودُمه في رقابنا » (التوزري) . وسقطت رأسه ، وصبّ على جذعه الزيت وأُحرق بالنار ، وأُتِيَ برماده من أعلى المئذنة في الدجلة (٢٦ مارس سنة ٩٢٢) .

وقد روى بعض الشهود بعد ذلك أنهم سمعوا من هذا المعضب الكلمات التالية ، وكانت آخر ما فاه به : « إلهي ! إذا تتودد إلى من يؤذيك ، فكيف لم تتودد إلى من يؤذِي فيك ؟ ! » ، وأعلن شهادة التوحيد الشرعية الإسلامية فقال : « حَسْبُ الواحدِ إفرادُ الواحدِ له » . وهذه الكلمات وغيرها مما استشعرت فيها قلوب الأصدقاء أجوبة مفسرة لحاله ، لعلها أن تكون صحيحة كل الصحة من الناحية التاريخية ؛ فإنها تحقق ما توقعه دعاؤه في عشيته الأخيرة : « نحن بشواهدك » .

...

وقتله على هذا النحو يلقى ضوءاً قوياً — من حول هذه الإشراقة الأخيرة — على الدوافع الحقيقية التي دفعت من شاركوا في هذه القضية ، وهي دوافع تحددها حوادث صغيرة وقعت منهم ولكنها تكفي للكشف عن دخائل نفوسهم .

فعلى رأس فريق الخصوم نشاهد الوزير العجوز ، حامد ، وقد عودته وظيفته صاحباً للخراج أن ينظر إلى دفع الضرائب لبيت المال على أنه تحقيق من محصوله من الخراج يفرضه عليه بلاط الخليفة تعسفاً ، وكان هو يجبي هذه الضرائب بحيل بارعة كيما ينفق قسماً كبيراً

منها في حفلات يعوزها التهذيب والأناقة ، يقيمها في حاشية من الطلقاء ذوى الثياب المرصعة بألوان التزيين ، كان يقسو عليهم إن شاء له هواه ؛ ولهذا فإن إيمانه الشئنى الحدود بقدر ما يتيسر لشرطيّ عرييد قد جعل عينه تراق الحلاج منذ عهد طويل ، ساخرة من روحانيته وزهده ومواعظه عن الآخرة وكراماته المزعومة ؛ ولم ير فيه غير ساحر رهيب يجب القضاء عليه بأى ثمن . وقد دفعه خصوصاً إلى هذا الموقف مستشار سرّه الذى زوّده به صهره الشيعى ، ونفى بهذا المستشار لسرّه الشاهفانى ، هذا الغنوصى الغريب القاتم ، هذا القاسى الذى لا يزرعه من الأخلاق وازع لأنه بمعزل عنها ، وقد قدر له هو الآخر أن يقتل بعد ذلك بثلاث عشرة سنة ، لأنه تجاسر على دعوة منافس له أشد خطورة هو ابن روح النّوّ بختى ، إلى المباهلة . لكن مقتل الحلاج لا يكفي للقضاء على تأثير سحره ، ولذا فإن حامداً ، وقد شاء التحرّز من أن يكون في موضع التّهمة (بقتل الحلاج) زعم في نفسه أنه إن أقام بتنفيذ حكم الإعدام في ثأر عاصٍ ، تاركاً للمسئولية كلها تقع على عاتق القضاء والشهود ، المسئولية عن شرعية الحكم بإعدامه لأنه مبتدع خارج عن سنّة الدين .

ثم يتلو حامداً رئيس القواد مؤنس ، وهو خصيٌّ من أصل رومى لا تقل سنه عن حامد إلا قليلاً . لم يكن مؤنس قد اتخذ موقفاً عدائياً حتى ذلك الحين ضد الحلاج الذى كان يسنده ابنه للتبئى حسين بن حمدان ، وصديقُه نصر كبير رجال القصر . بيد أن هذا القائد الحربى المعجوز ، وهو جندى مأجور قبل كل شيء ، قد تراءى له شيئاً فشيئاً في ولائه الذى أقسم به للخليفة المعتضد ولأبنائه ، وبالتالي للمقتدر ، نوعاً من الأحقية في الظفر براتب وفير يبرّر مقدّمات كل اغتصاب «للهمبات اللطيفة» لإكمال راتبه وراتب ضباطه . ولذا اتفق حينئذ مع الوزير حامد ضد سياسة ابن عيسى التى تقضى بتخفيف أعباء الضرائب وبالتساهل السياسى ، وهى سياسة كان مؤنس قد أيدّها حتى ذلك الحين . ولما كان من الضروري أن يعيّن ابن أبى الساج مكان أخى صعلوك أميراً على الرى — وكان هذا العمل ضد رغبة نصر — فإن مؤنس كان قد أعطى كلمته لابن أبى الساج ، أظهر قوته بقسوة لنصر ولأمّ الخليفة بتركه صديقهما الحلاج لكراهية الوزير العسرة ؛ وابتداء القطيعة بينه وبين أمّ الخليفة هو الذى أفضى إلى الانقلاب العسكرى الذى وقع في سنة ٣١٧ هـ (= سنة ٩٣٠ م) ، وهى السنة عينها التى نهب القرامطة فيها مكة ، وفيها أتى مؤنس على كل ما في بيت المال .

ثم القاضى أبو عمر ، وهو رجل طموح صبور ، أنيق أريب ، وصل فى هذا الانقلاب إلى مركز قاضى القضاء ، منتهى آماله ؛ اقتن فى الملك حتى بلغ الغاية ، وبرع فى الجملة إلى حد يصل نطاق الأسطورة ، شديد الوكع بالطور ، قادر على أن يتدخل من أحكامه السابقة ببساطة تثير الحيرة ؛ قد استعاض عن نقص أدواته فى مذهب مالك من حيث الحديث والقياس باهتمام دقيق بصياغة المسائل الفقهية ؛ ولا بد أن يكون قد امتلأ فخاراً بكونه استطاع أخيراً النجاح فى إنهاء قضية ، مثل هذه فى الصعوبة ، بحل بارع كهذا — فى سبيل «الصالح العام» — وهو بهذا إنما يخدم مرة أخرى انتقام ذوى المكانة الخريصين على مراتبهم . وأخيراً السلطان الضعيف القلب ، المقتدر — وقد ملّ من سماع تذكيره بمسئوليته كخليفة أمام الله وأمام شعبه — فأنصرف عن ابن عيسى والحلاج ؛ حمّله على الشك فى أحقيته فى الخلافة عملاء شيعة بارعون فى التمويه مثل الحسين بن روح النوبختي ؛ وقد عاد ابن الفرات ، وزيره الشيعى الأسبق ، فاستولى عليه بتأثيره وبالذناير الذهبية التى جعلها تتراءى أمام ناظره فى جلسة من جلسات التأثير المغناطيسى الحقيقى — لهذا كله فضل المقتدر الانقياد لإلحاحات زنجى مأجور ، رئيس خصيان حريم الخليفة ، وهو مُفْلَح ومأهو إلا لصناعة مأجور لمُحَسِّن ، ابن ابن الفرات ، الذى عمل فى وزارة أبيه الثالثة ؛ ورفض توسلات أمّه له وقد ابتهلت إليه أن ينقذ الحلاج . وقد قتل هو الآخر فى مغامرة ، فى حسينية كما قال زيد ؛ مغامرة أوحى بها ابن روح ، هذا الحسين الآخر ، وابن أخى ابن الفرات ، آخر وزرائه .

وفى فريق الأصدقاء نشاهد نائب الوزير ، ابن عيسى ، وهو رجل شريف يبدأ أنه فِطْنٌ منتهزٌ للمفرص ، حَرَصَ على مركزه الشخصى لما أن تخلّى عن حماية حياة الحلاج ، لكنه احتفظ له بعطفه ، لأنه حفظ إحدى رسائل الحلاج فى صندوق ، وأحسن استقبال أحد أنصار الحلاج وهو رئيس شهود القاهرة ، ابن الحداد سنة ٣١٠ ؛ ووقف فى طريق ابن مكرم سنة ٣١٢ ، وهو قاضى القاهرة الذى كان عدواً لابن الحداد ، والرئيس السابق لشهود بغداد الذين تحمّلوا مسئولية دم الحلاج .

ثم بعض الأشخاص الذين يأتون فى المرتبة الثانية ، وكانوا نظارة شاهدوا أدوار العذاب على تفاوت فى العطف على المذنب : عيسى الدينورى (واعله والدافرس ، أحد أتباع الحلاج) ،

وأبو العباس بن عبد العزيز ، والطوفي القارى ، والقلايسى ، وقَنَّاد ، وأبو الحسن البلخي
المعتزليان ، وعلى وجه التخصيص إبراهيم بن فاذك المقدسى الذى يلوح أنه كان مسجوناً مع
الحلاج ، ولكنه يبدو فى التقاليد الصوفية الأقدم عهداً فى مظهر كاتب غير شخصى لهذا
الشهيد (الحلاج) .

وأحد الهاشميين ، هيكل ، الذى لا نعرف عنه إلا أنه يقال عنه إنه عُدَّ إلى
جوار الحلاج .

وأخيراً ، ثلاثة شهود عدول على إخلاص الحلاج فى إيمانه الدينى ، وسيكون لهم تأثير
تاريخى على جانب كبير من الخطر : أولاً صديقان مخلصان ، ابن عطاء والشبلى ، ثم تلميذ
آمن بالحلاج فى أخريات عمر الحلاج هو ابن خفيف .

أما ابن عطاء الذى أُجيب منذ قليل إلى رغبته فى أن يمتحن كالأنبيا بمحنة الآلام ،
فنعلم عنه أنه تجلَّد ليشاطر مصير صديقه الذى كان قد كتب إليه رسالتين خليقتين بالإعجاب ؛
وقد زاره فى سجنه خفية ، وقبل إيداع مخطوطاته عنده (وقد أودعها هو الآخر عند وصيه ،
على الأنماطى) ، وبذل جهده فى استئثار جماعة الخنابلة فى سبيله ، وشهد بكل جرأة أمام
الحكمة بإيمانهما المشترك بالاتحاد الصوفى المباشر بالله ، أصل كل نعمة وكرامة . هنالك عذبه
حرس الوزير الذين اغتاضوا لتعذيبه لهم ، حتى مات مما لقيه من ضربات ، قبل موت الحلاج
بخمسة عشر يوماً ، وهو بهذا قد عجل بعذاب الحلاج وربما زاد بهذا من هذا العذاب .

أما عن الشبلى ، وهو تركى نبيل ، وأمين مساعد سابق فى بلاط الموفق — فنحن نعلم أن
انخراطه فى طريق الصوفية (إلى جانب أزمة سياسية فى مصر) قد أفضى به ليس فقط إلى التنازل
عن إقطاعه فى دماوند ، بل وأيضاً إلى نبذ دراساته لمذهب مالك التى بدأها فى شبابه بالإسكندرية
لمّا أن تبدى أمامه الحلاج فى جامع بغداد تحت «قبة الشعراء» ، وكأنه المبشّر بالبهاء الإلهى
الذى يضافى الإشراف على الوجه والصوت . ومنذ ذلك الحين ، تملق به ، وأظهر أحراراً عامة
شاذة مقصودة («جنون» مشعور به ولكنه مُزْمَن ، بينما جنون ابن عطاء كان موقفاً وغير
مشعور به) يسر له ألا يُتهم مع الحلاج ؛ وقد أنكر حال الحلاج نصف إنكار أثناء
محاكمته ، ثم أتى مستطار القواد ليشاهد عذابه ، مدفوعاً بأولئك الذين كانوا يرجونه (ويقال
إنه ألقى عليه ورّدة ، متحدثاً) . وحاول أن يفهم الحلاج بعد موته الذى لم يستطع ويجرؤ على

مشاركته فيه ، فتأمل في سر التضحية في العشق ، ولقنه من بعد المريدين ، على طريقته الخاصة ، فائلا لهم : إن استشهاد الحلاج ذرة من الجبال المحرّم يجب إخفاؤها ، وليس زاد خلود يوزع على الجميع .

وعن ابن خفيف ، وهو الآخر ممن جعلهم الحلاج يعتقدون الصوفية (كالشبلى) ومن أسرة رفيعة المنزلّة جداً في شيراز ، نحن نعرف أنه لم ير الحلاج إلا مرة واحدة في أواخر أيامه ، وهو في سجنه . شاهده في حالة من الاستسلام المطلق والتفويض لإرادة الله بلغت حداً جعله يرجع مقتنعاً كل الاقتناع — على الرغم من الاعتراضات الدينية الكلامية التي أوحى بها إليه مذهبه الأشعري — بأنه إنما شاهد « عالماً ربانياً » .

وفي القصر كان نصر القشوري ، كبير الحجاب في البلاط ، وهو رومي أسلم وصار حنبلياً ، مخلص وشجاع في خدمته لأسرة الخليفة ، وقد صار حلاجياً (من أنصار الحلاج) هو وكل بيته ؛ واستمر على نزعتة هذه حتى بعد موت الحلاج ، وتجراً على الحداد على هذا المعذب ، وظفر من الوزير — على عكس النتائج الشرعية المترتبة على استباحة الدم — بالاعتراف بصحة إسلام تلاميذه وإطلاق سراحهم هم وابنه وابنته (التي استطاعت الزواج) . وفي أعماق حريم الخليفة حيث تجلّى الصمت على صفوف النخيل المرصعة جذوعها بالساج والنحاس حول بركة القصدير المصمتة في بستانها المحاط بالأسوار ، الصمت الذي سكنت إليه أم الخليفة « السيدة » ، وتسمّى شَغَب ، من أصل رومي هي الأخرى ؛ وهي التي ظلت محتفظة طوال سنة كاملة برأس الحلاج في « كنز الرؤوس » الخاص بالقصر ، قبل إرساله (أي الرأس) إلى خراسان ؛ ولا بد أيضاً أن يكون الوقف الذي يَسُرّ الزيارات إلى « مَصْلَب الحلاج » ، بالقرب من قبر أخيها الأمير غريب الخال ، وكذلك شاهد دعلج ، كلاهما يرجع إليها . وفي وسط هذا كله ، الحلاج نفسه ، مصلوباً خارجاً عن طوره ، مُظهِراً للجميع من فوق مقصّلاته في تلك الليلة ، وهو في حال من الوجد تجاوز بيدنه حد الموت ، شخصية المسيح الخالدة كما وصفها القرآن ، وكأنه الصورة المعبرة المسجّلة فيها « روح الله » ، « وما قتلوه وما صلبوه ... » (القرآن ، النساء : ١٦٥) ، وفقاً للجواب الذي أحم أحداً البلخي المعتزلي ، والذي سيردده — عن حسن اختيار — أبو حامد الغزالي .

ومنحنى الحياة هذا الذى أتينا على وصفه بما تضمنه من عقد رئيسية لأحداثها الدرامية حتى أتاها الموت ، نستطيع الآن أن نرسم له موجزاً مجملًا مستعينين بالوسائل البيانية التى أشرنا إليها فى مستهل هذا البحث .

إن حياة الحلاج فى أسرته وبيته الذى انتقل ثلاث مرات من الأهواز وواسط والبصرة إلى بغداد ، لتصاعد فى خط مستقيم بدون انحناءات ، مع الإخلاص الثابت دائماً من جانب زوجه الوحيدة وأبنائه الأربعة : سليمان ومنصور وحمد ، وبنت . أما فيما يتصل برسائله الدينية ، فإن حَجَّاته الثلاث ، وهى فيها بمثابة نقط تركزها ، تسير فى خط واحد مع رحلته التبشيرية بين الكيكرتين ، وتهيء السبيل للمواعظ البغدادية الكبرى ، المتلوّة بالحاكمتين (مع الفترة الفاصلة الطويلة فى السجن) وبالإستشهاد . ومن أحوال ضعفه الظاهرى الثلاث نشاهد أن اطراح الخرقه ، بعد الحجة الأولى ، والمهرب إلى سوس (قبل الحاكمة الأولى) يقومان محورياً بوضوح على خط حياته « ولا ينحرفان » فى توجده من أجل الوحدة والواحد ؛ أما فيما يتصل بصرخته المُستتبقة التى كشفت ، على نحوٍ أُجلّ كثيراً من كل التمتّات العالية التى تفوه بها أبو يزيد البسطامى ، عن الاتحاد : « أنا الحق » - فإن السهروردي المقتول ، وتبعه فى هذا نصير الدين الطوسى ، قد أجاد فى بيان أن الحلاج بصرخته هذه قد أعطى حق « تصرف الأغيار بدمه » (أى منح الآخرين حق إراقة دمه) ، وأن هذه الصرخة تشهد بأن الله أجاب دعوته المشهورة :

بينى وبينك إنيّ يَنازعنى فارفع يائنيك إنيّ من البَين

(أى أنه يوجد بينى وبينك يا إلهى ! « إني » ، إنه أنا ، يعذبني ، فأتوسل إليك أن تزيل « يائنيك » أى بأنت هو ، « إني » ، أى إنه أنا ، تزيله من « البَين » أى من بيننا نحن الاثنين) .

لقد تجاوز الوجد الأعلى ، تجاوز الليل ، لا ليل الحواس ولا النفس ، بل ليل الروح ، وصار إدراكه بسيطاً ؛ وكال كلمة الحضرة « كُنْ » ليس مجرد « صرخة » (ابن سبعين) ، كاملة المفهوم ، « توقظ النائم » ، إنما هى إدراك لكلمة عقلية توضح سر الوحدة . ودمُ الشاهد (على الوحدة) المراقُ بفضل الشوق الأعلى يرتفع بروحه إلى « شاهد القدم » ؛ تلك الروح التى تعان هنالك اعترافها المتواضع بالحق الخالق ؛ وتعلن بلوغها النهائى إلى الرحمة

(الأبوية) اللانهاية ، والأخوة المقدرة من قبل ، وقد استعادت حالها ، حتى الوصول إلى المساواة مع أى مخلوق إنسانى هالك ، فى عبادة للخالق معبودة معاً .

ونحن نعلم مما أورده لنا البيرونى أنه وجد من المسلمين من صار عندهم يوم موت الحلاج بمثابة عصر فى دورة الشعائر الدينية ، وقد سجلوا مدة سجنه (٨ سنوات ، و٧ أشهر وثمانية أيام) ، وقدروا القيمة الأبجدية (مريم = فاطر) لسنة ٢٩٠ هـ (= ٩٠٢ م) التى حددت رسالته النهائية ، وقيمة (طاسين) لسنة ٣٠٩ (= ٩٢٢ م) التى حددت موته ، ومقدارها هو مقدار المدة التى نام فيها أهل الكهف كما ورد فى القرآن . لكن إذا كان صحيحاً أن الولي (« الذى نحوله الأبدية إلى نفسه آخر الأمر ») لا ينال صورته النهائية إلا بعد موته ، فلا بد لنا أن نحاول الآن إيجاز المراحل البطيئة الصعبة لإدماج هذا الرجل الموله بعشق الواحد فى داخل الشعور الدينى للأمة الإسلامية تدريجياً من جديد ، هذا الرجل الذى أراد أن يموت مطروداً من حظيرتها كيما يكتمل الإسلام فى وحدة عبادة تنتظم جميع الناس ، وهو إدماج كان أبطأ من إدماج جان دارك فى وعى الأمة الفرنسية ، ولكنه أسرع من إدماج المسيح فى الأمة الإسرائيلية التى كان هذا الإدماج صورتها الأولية مع اعتبارنا لكل الفوارق التى هنالك فيما بينهما .

وفى نظام من التمثيل البيانى لعالمنا منظوراً إليه على أنه مكون من متصل الزمان والمكان ، يلوح لنا شيء مثل التاريخ العام لأمة دينية على أنه نسيج تتجه سداته فى المكان ذى الأبعاد الثلاثة وتخرقه اللحمة التى يندسجها مكوك الزمان الذى لا يقبل الإعادة . واللحمتان المختلفتان الممكنة للزمان هى سلاسل متحدة الاتجاه ذات تقسيمات تتفاوت فى سرعتها : سلسلة خالصة للأحداث (قارن سلسلة الأعداد المثلثة) ، سلسلة إنسانية للأنسب (قارن قوى العدد) ، سلسلة العليات (قارن العلل العاملية factorielles) ، الخ ؛ وكل لحمة تعطى للفسيح موضوع النظر تركيباً خيطياً يكون صورته النوعية .

والمسلمون لا يعززون الصدق إلا بالشهادة الشفوية ، وهم فى الواقع يتمثلون التاريخ الصادق لأنهم على أنه نسيج فيه الأُسدية المتوازية المنفصلة للأجيال التالية للصحابة تخرقها لحمت متصلة مستمرة هى خيوط الأسانيد لأحاديث النبي ، وشهودها الناقلون لها من جيل إلى جيل . يكونون العقد المحدودة (منذ محمد) . وعلى التخصيص نشاهد أن الحياة الإسلامية لمدينة

ما ، تتميز بالتتالي التاريخي لشهود الأحاديث الذين عملوا فيها . لهذا فإننا نستطيع أن نصور « الاندماج » التدريجي من جديد للحلاج في الشعور الذي كان للمدن عن وحدتها ، مدن الأمة الإسلامية ، نقول إننا نستطيع بيانه بواسطة خيوط الأسانيد ، من جيل إلى جيل ، الخاصة بنقل أمثاله وأقواله ؛ وهو نقل صار محرماً بحكم قتله وطرده خارج تلك الأمة . وهذه الخيوط التي حافظ القوم عليها في القرون الأولى دون أن يكونوا بمنجاة من خطر الموت ، وسجلوها في نصوص مكتوبة ، ترسم للحلاج حياة بعد موته ذات طابع حضارى عميق ، وأكثرتدقاً ، من الناحية الاجتماعية ، من الشهرة الأدبية التي نالتها نماذج مثل « الإسكندر » أو « قيصر » (قارن بحث جوندولف) لدينا في الغرب ، لأن مجرد الإغراء الفني لم يكفد . يتدخل فيها (اللهم عند قتاد والمعري والزهاوى) .

وأول خيط من خيوط الأسانيد هو ذلك المتصل بالحكم الشرعى الذى أصدره ابن سريج . فهذا الفقيه الشافعى الكبير قد أحبط محكمة الحلاج الأولى بدفعه بعدم الاختصاص معلناً أن إلهام الحلاج الصوفى لا يدخل فى اختصاص القضاة لأنهم يعوزهم تمييز النفوس . وهذا الحكم لقى فى وقف دعلج فى بغداد ، ونقل بأمانة من تلميذ إلى تلميذ ، من ابن الحداد (الذى سجل دعوات الحلاج فى ليلته الأخيرة) إلى أبى بكر القفال وغيره ، وخصوصاً إلى المؤرخ الخطيب (البغدادى) وصديقه (وحاميه) الوزير ابن المسلمة الذى جاء فى سنة ٢٣٧ هـ (= سنة ١٠٤٦ م) فى يوم تقلده الوزارة للخليفة القائم على رأس الموكب الذى سار به إلى جامع المنصور فتوقف فى الطريق لىكى يدعو الله عند التل الذى صلب عليه الحلاج ؛ وكان الوزير من قبل شاهداً رسمياً فى المحكمة الشرعية ، وبهذا فإنه شهد ببراءة هذا الشهيد الذى طالب زملاؤه قبل هذا بمائة وأربع وعشرين سنة بإقامة دمه . وحكم ابن سريج هذا لا يزال معتبراً حتى اليوم ، وبخاصة عند الشافعية .

والخيط الثانى هو خيط مؤلفى التفاسير الذين قبلوا تفسير بعض الآيات بواسطة أقوال صوفية للحلاج ؛ وأولهم ابن عطاء ، وهو محدث وشيخ معترف به من الحنابلة ، واحتج علناً لصالح الحلاج ، وبهذا أحبط «الإجماع» الذى حاول خصوم الحلاج الظفر به ، من بين جميع علماء المسلمين فى ذلك العصر . وبعد ابن عطاء يمر هذا الخيط أو الاسناد بالسلمى وكان «تفسيره» معترفاً به فى نيسابور ومقراً فى برنامج المدرسة (الجامعة) النظامية فى بغداد .

(ابراهيم النُفَيلِي) وقد نشره من جديد البقلى ولا يزال يعاد طبعه فى الهند حتى اليوم ؛ وفيه يرد اسم الحلاج بشكل اسمه الأول « الحسين » وحده — تحوطاً من جانب المؤلف . وخط ثالث تكون فى بغداد ، هو إسناد الصوفية من أصدقاء الحلاج السريين ؛ وهم لا يعترفون بتمجيدهم له إلا للمريدين ، لأنهم يعدونه ولياً قضى عليه العشق (قضى بإدائته لأجل غير مسمى ، فيما يتخيله عباسة الطوسى وعزار ؛ وكانت إدائته لا تزال قائمة بعد وفاته بثلاثمائة سنة حينما رأى ابن عربى والشاذلى أن يدعوا الله ليفقره) ، وحسبوا « أن الشريعة الحمديدية تقضى بقتل الأوياء ، وأن الفريسة وجلادها كليهما مسلم على السواء . وبعد الشبلى والنصر اباذى وابن الخير وشيذلة ، تشجع السِّلَفى ونشر « حكاية » انشروانى (التى بين فيها شهاب الطوسى معجزة الدم) ؛ وخواجه عبد الله الأنصارى فى هرات وبوسف الهَمْدانى وحكيم سنائى قد هياؤا السبيل للملحمة الحلاجية التى نظمها الشاعر الفارسى الكبير فريد الدين العطار .

والعطار فى ملحمة الحلاجية الكبرى يقدم الصورة النهائية لصفة الولاية عند الحلاج من الناحية الإسلامية ، وقد بلغت أوجها فى تضحية حربية مجاهدة مليئة بالرجولة ، وكان ابن أبى الخير قال إن الموت على مَصْلَب الحلاج ميزة الأبطال ؛ والعطار يبين بأية حماسة وحمية وجدانية قامر هذا العاشق الجسور برأسه كيما يظفر بجوهرة الجلال الإلهى عن طريق نصر مؤزر ؛ وهذا المجاهد البطل الذى انتهى بأن قتله الله فى معركة فردية ، فى مبارزة فردية ، هى جهاد مقدس قد دهن وجهه بالدم المتساقط من أعضائه المبتورة ، حتى لا يبدو شاحب الوجه . والصرخة العليا ، « أنا الحق » ، التى قد فاضت منه مع دمه المراق الذى يسيل ويفيض على العالم حيث كل العناصر المنطلقة تتصارع وتضطرب وتمزق حجاب الأفكار ، وتحبى الموتى و « تلجج الكون » كما سيقع عند قيام الساعة (قارن سورة القارة : ٤ : « وتكون الجبال كالعهن المنفوش ») .

وهذا هو نموذج الولى كما مجدته حينئذ ، فى الشعب التركى الذى دخل الإسلام حديثاً ، قصائد يَسْوى ثم نسمي ، والشعيرة الرمزية « لَصَاب منصور الحلاج » فى تلقين المريدين عند البكتاشية المنشرة بين الإنكشارية العثمانية — وظل الحلاج فى الشعر التركى بمثابة « الولى الأكبر » المصلوب ذى الوجه المائل « كالوردة التى تميل » (قصيدة لامعى ، التى

أهداها إلى السلطان سليمان الكبير) . والطار هو أيضاً ، إلى جانب عين القضاة الهمداني على رأس الذين مجدوا الحلاج من شعراء إيران وصوفية الهند ، والسلطان حسين بيقر في هرات الذي أمر الرسامة المشهور بهزاد بتصوير حياة الحلاج كلها ، والسلطان حسين شاه في البنغال الذي سمح بالعقيدة الحلاجية « ستياير » للصوفي سرمد كاشاني الذي استشهد مثله في دهلي إبان حكم أورنجزيب . وهذه السلسلة من الشواهد المتحمسة ذات النزعة الرومانتيكية الحادة الواقعة في مشكلة ولاية الحلاج وكفرانه المخرجة ، قد ولدت أساطير شعبية حول شهادة الدم وخصب رفات الحلاج التي قذف بها في النهر والتي تقدر المريدون الذين يشربون منه ، وولد فكرة العذارى اللواتي يشربن منه (أخت الحلاج ، عند اليزيدية الأكراد الذين يرون في الحلاج أنه ولي يوم الحساب ، ومنشأ قبائل قَرَقَرْ غَزْ كما يروى في أوش ؛ وميلاد الشاعر الحلاجي نسيى ، من حلب ، كما يتغنى به في بخارى ، وستياير في البنغال وسيتي جنار في جاوة) وهذا تشويه جسداني لهذه الحقيقة وهي أن دم الشهود بذرة روحية للمعترفين بالإيمان تضمن اتصال الشهادة واستمرارها .

وتمت خيط رابع يرجع إلى ابن خفيف الذي زار الحلاج في سجنه الأخير ؛ فلما عاد إلى شیراز جمع أضياف فيها الأقوال المؤيدة والمعارضة الخاصة بالحلاج ، وقام ابن باكوية ومسمود السجزي بنشرها بعد أن عرضوها في معرض ظاهر الخفاء ، واستطاعوا جمعها تنتقل بانتظام بين محدثين المسلمين (وخصوصاً حنابلة دمشق) وعند مؤرخي الإسلام (وخصوصاً الخطيب البغدادي والذهبي) . ومن ناحية أخرى كان التلاميذ الصوفية لابن خفيف يمجدون الحلاج سرّاً ؛ مما أدى ، في القرن الثالث عشر ، في الأوساط الشيرازية ، إلى تكوين « ذِكْر » حلاجي خاص (هو تمرين آلى حزين على التواجد ، أى استدعاء الوجد بطريقة صناعية) ينتقل من زاوية إلى زاوية في كل التلقينات الصوفية من الطاووسي والعُجَيمى والزبيدي حتى السنوسية الحاليين .

وكانت أولى المدارس الكلامية التي وضعت بوضوح مشكلة إدماج الحلاج في داخل الإسلام هي : السالمية في البصرة الذين قالوا بشرعية إِدانتِه لأنه باح (في سكرة الوجد) بسر التوحيد عينه . وبعدها مدرسة الأشعرية (إبتداء من القشيري) الذين قالوا إن الحلاج بفعله هذا قد عبر عن نفسه بكل وضوح ذهني ، وأدان نفسه بنفسه ، شاهداً - بحزنه ،

حزن العاشق المهجور — بأن الله لا يمكن الوصول إليه ؛ وهو في هذا قد تشبهه بإبليس ، وهو النموذج الذي احتذاه (في رأى أحمد الغزالي) . وإذا كان وجود الخالق ووجود الخلق واحداً ، فلا معنى لقيام حوار العشق بينه وبين الله (المدرسة الوجودية : ابن عربي) .

وكان لا بد من قيام فيلسوفين ، السهر وردي الحلبي وابن سبعين المرسي ، لتجاوز هذه الشبهات والنظر إلى الحلّاج على أنه وليّ وشفيع لا تناقض عنده ، مؤمن بالتوحيد الأول الكلي الذي يتجاوز نطاق الإسلام ؛ وفي أثرهما قام كثيرون تأملوا في دعوات تضحيتها من أجل أعدائه في سبيل كل الناس ، فرأوا فيه « قطباً » روحياً يجذب الإسلام إلى الوحدة النهائية : النجم الرازي ، والكيشي (الأستاذ بالمدرسة النظامية) ، وجلال الدين الرومي ، والفيلسوف نصير الدين الطوسي ، والوزير رشيد الدين ، وجميعهم عاصروا غزو المغول المدمر ونهب بغداد وتخريبها .

وأخيراً نرى في كل عصر ، على نحو مفرد غير منتظم ، مسلمين أيقنوا أن عذاب الحلّاج قد أتم ولايته بلطف النجاة ، وهو أمر يمكن انطباقه على كل الملة الإسلامية فيجب عليهم دعوة الناس جميعاً إليه : فارس ، ابن عقيل ، عبد القادر السكيلائي ، وهو الولي الشفيع الحنبلي لبغداد ، وروزيهان البقلي الشارح المتحمس لمؤلفات الحلّاج ، ومدرسة الشهودية ، والسمناني ، ومخدومي جهانيان وسرهندي — والثلاثة لهم أثر كبير في الهند ؛ وأيضاً خفاجي وهو معمرى . وفي البلاد العربية انتشرت « قصة شعبية » منذ القرن الثالث عشر في سوريا ومصر أذاعتها الطريقة العدوية التي لم تستمر طويلاً ، ولقنها للناس في مكة ودمشق عز الدين بن غانم المقدسي الحنبلي ، وهي قصة خلدت بقاء هذا الاعتقاد . والحلاج يدعى في الدعوات الشخصية ، خصوصاً في بلاد الترك ، لوقف بكاء الأطفال الصغار على وجه التخصيص ، ولا يزال قبره التذكاري (الخالي من رفاته) الذي أقيم له في القرن الحادي عشر في بغداد كعبة الزائرين ، وبخاصة من الهنود .

والمزمار الرئيسي في الحفلات الموسيقية الروحية عند المولوية في الأناضول يدعى باسمه :

« ناي منصور » .

وحافظ ، الشاعر الفارسي المشهور الذي أعجبه في الحلاج كونه « العاشق الذي جعله الصليب متعلقاً كل التعلق بشوقه ، حتى صار سلوى له لا يستطيع الانفصال عنه » ، قد كتب أيضاً يقول : « هرگز نبردانکه دلش زنده شد بعشق (أى : إن يموت أبداً من ينش قلبه من العشق) » . وحياء الحلاج بعد موته في الإسلام شاهدة شهادة كافية على أن العشق المصلوب حياة وبعث فعلاً وحقاً . وكان الحلاج يقول : « إن لله تعالى في كل يوم وليلة ثلثمائة وستين لحظة يقبض روح حبيب من أحبائه إليه ويستخلف بدله واحداً من خلصائه ، ويرحم ، بنظره إلى حبيبه ، سبعين ألفاً ممن يدعى محبته (« روايات » الحلاج ، ٢٧) ، ومن دون أن نقف الآن عند المظهر الرسولي لهذا التسلسل في التجليات ، نكرر القول بأنه بالصدقة المقدسة المعقودة بين أشخاص معينين ، مقدرين من قبل ، تتكون الأمة الخالدة : كيما تتبدى فيها مختلف الصور للأنس التنبي بالغيب متحققة في آلامنا وأعمالنا في اتحاد مع إرادة الخالق ، ومرسومة بكل جمال وحق ، ومسقطة من خطوط حيواتنا على الدور الشعاعى الأساسى .

وينظر التنوع في الحرف الإنسانية في المدينة الفانية بهذه الدنيا اختلاف منظم للرسائل الروحية في الجماعة الدينية أو الملة النهائية . فكما أن تركيب الجسم المبعوث يعدل وينظم مختلف الفضائل التي مارسها بالزهد ، كذلك ترتب جماعة المختارين في المراتب العليا يتوقف — لا على علاقات الأفضلية والتنازل الرسميين بين أولى المراتب في الدنيا — ولكن على النظام التصاعدي للشفاعات والاستبدالات التي يكون « الحب » قد أوحى بها إلى النفوس المتحمسة ، تلك النفوس التي تلت أكثر وبذلت نفسها أكثر فصارت أقدر على الاتحاد بالله . وسيكون تمت تجل إلهي محوري من حوله تنشق الإنسانية وتتسكسر كما تتسكسر البلورة وفقاً لمحاورها : تجلى دليل المجاهدين ، وتجلي حاكم يوم الساعة (وبعبيرات إسلامية : المهدي ، ومالك يوم الدين) ؛ ووفقاً لحديث الشافعي (« لا مهدي إلا المسيح ») يرى الحلاج أن المسيح سيكون أيضاً هذا الحاكم ، إلى أعلى درجة ، وأنه سيذيع الشريعة النهائية في صورة إشعاع إلهي ، مع استواء على العرش مزدوج ، أرضى وسماوى (« روايات » الحلاج ، ٢٣) . والمسافات بين النفوس وبين هذا الحاكم تتوقف في مقدارها على صفة العشق الإلهي التي تتصف بها شهادة الحمد التي نطق بها في هذه الدنيا : وفي هذا البناء المثالي تتفق الفكرة الإسلامية القائلة « بأبدال » العالم ، أى دعايمه المستورة من (الأولياء)

في كل جيل، مع الفكرة المسيحية القائلة « بنفوس ملكية » ، تشارك في العطف وتعوض ،
وتقوم مقام المسيح في عذابه القادى ، وهى بمثابة قم قائمة على الدور الشعائرى في كل عصر
من عصور الكنيسة (قارن كتاب: ويسمانص Huysmans عن لدفين دى سخيدام Lydwine
(de Schiedam) .

وأمثال هذه النفوس العاشقة التى تلقت رسالة الدعاء والتألم من أجل الجميع (راجع
الدعاء الإسلامى للأبدال ، وهو « دعاء بالصلاح » ، الموحى به من الخضر ، وهو إلياس)
تستمر فى نمائها وتنمية غيرها بالشفاعة ، من موت موتها . وما الاخفاق ولا الموت قادران على
القضاء نهائياً على الإرادة الطيبة التى لم تسكّل عند النفوس الخالدة ، والإخفاق المزعوم
لماضيها الذابل لا يحرمها من إمكان الازدهار مرة أخرى والاثمار أخيراً عندنا وعند الآخرين
على السواء . إن غائتنا أكبر من نشأتنا ، هذه حقيقة تنبه إليها الحلاج (« الطبقات »
للاشعرانى ١٧٧ : « أيهما أطيب : البداية أو النهاية ؟ — فقال : لا يجتمعان ؛ كيف يقع
بينهما تخير ؟ ! ليس للنهاية ذوق استطابة ، إنما هو تحقيق » ؛ « الطبقات » لاشعرانى ١٧٥ :
« إلهى ! أكرين غمخوار مشاهده أزل وغمكسار شاهد أجل » — ترجمة فارسية وترجمتها
إلى العربية ، لأن النص مفقود ، : إلهى ! إذا أصابنى الغم لمشاهدة الأزل ، فكم يعزىنى
شاهد الأجل ! (= روح القداسة والولاية) ؛ وابن عربى قد لاحظ فى « تجلياته » وبطريقة
فيها مفارقة وتناقض ظاهرى ، أن دعواتنا التى تحميها نذورنا يمكن أن تسكّل الأعمال التى
تركناها والخلود غير التام لأسلافنا ولعاصرنا على السواء .

ولقد عقدت الصداقة الالهية بيننا هذه الأواصر الأزلية ؛ ومثلها مثل خطوط القوة فى مجال
مغناطيس ، نجدها تحدد مناطق المغطسة والجذب التى تنجذب إليها تدريجياً النفوس الفاجية
الخطارة فتضم أبدانها على تفاوت فى مراتب الكثافة والارتفاع . وإذا جاز لنا الاستمرار
فى الجاز الممارى الذى أوردناه من قبل حتى نهايته ، فى النمو الايقاعى العظيم للمدينة الخالدة
فى اتجاه أبعاد لاهوتية ثلاثة ، فإن العقل يتركز فيها على هيئة إيمان ، وتتدخل الإرادة على
هيئة إحسان ، وتستحيل الذاكرة إلى رجاء . هنالك نرى أن النظرة الرجمية النفسية لأمة
روحية بقيت حية حقاً تعود بها إلى استعادة أحجار الزاوية الأولى فيها التى نبذت حيناً ، ثم
إلى تثبيت رؤوس أعمدة قبة تعلوها من فوقها وتضاء ، شوقها إلى سمت أعلى . وهكذا تنهار

قوائم « المهدي » مع أحكام العقوبات ، وتكتمل القيمة المثالية التي يبينها العشق الإلهي من إرادتنا ، من وراء آفاق المكان ، وأمام تأخيرات الزمان . والله هوفي المرتبة الأولى «مفتاح القبة» ، في أعلى وإلى الأمام ؛ وأينما يدعونا ، يوجهنا ؛ وسهم نُذِرنا الخلق يصاعد، متجهاً دائماً أبداً إليه ، يصاعد خاشعاً خفيفاً كالبخور العربي القديم ، المصنوع من « شهر اللبان » على ساحل مهره وهو الذي طالما طلبه الناس لجميع المعابد — وكالدخان الأكثر خشوعاً للتصاعد من عود الند المحترق ، هذا « الينجوج » الذي طالما أهاب به الحلاج ، رمزاً لبعثه المجيد ، وهو في سجنه ، وقد رضى بالعذاب ، عشية استشهاد سيحرق فيه رفاته ، ويلقى برماده في الماء .

* * *

« لقد حقق الحلاج أسطورة جبل الجُلْجُلَة » — هكذا قال لإحدى ^(١) المسيحيات أحد رجال الدولة التركية بلهجة لا تخلو من التهمك ، وعنده ، كما عند غالبية المسلمين ، أن المسيح لا يمكن أن يكون قد تآلم ولا قتل على الصليب . بيد أن الجُلْجُلَة هو الآخر عند المسيحي أسطورة طالما لم يشارك في الصلب بحبه . وبالعكس ، رأينا أن موت الحلاج ثبت — عند كثير من المسلمين المتفاوتين في النزعة الصوفية — أنه لا بد من التألم من أجل الخلاص ، وأن الصليب فداء وقداصة . ومنحني حياة الحلاج كله ، ومناظر محاكمته كلها تجعل الحلاج يشبه المسيح ظاهرياً . لكن أكان على شعور بهذا إبان حياته ؟ إن إنتظاره للمسيح ، « المهدي » والحاكم ، ليمدو في مواقفه ، منذ « نذره » في مكة حتى حريقه المُطْفَأ باسم المسيح ، حتى النار المقدسة التي أُحْضِيت في يوم السبت المقدس بمدينة القدس . غير أن هذه المشابهات الخارجية لا تعد شيئاً مذكوراً إذا قيست بهذا التحول الصامت لقلبه ، بإيمانه المتزايد بتبادل في العشق الأول ، بين حق الله في عبادتنا المفروضة ، وبين « حق عند الله » (للشفاعة) يمنحه الله للناسوت ، منذ زمن حكم الملائكة ؛ وهو حق تعلنه لغة موحى بهاته رضى لقساوة الأحكام الشرعية ، وبلغ في دعائه الأخير عشية عذابه حد الهوية الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة ، مع « الكلمة » الخالقة ، مع المسيح غادياً إلى بستان آلامه .

السهروردي المقتول
مؤسس المذهب الإشراقي

هنا نحن أولاً بسبيل التحدث عن شخص وإنتاج يمثلان لحظة جوهرية في تاريخ الفكر في الإسلام . لكن على خلاف ما حدث بالنسبة إلى أسماء لمائة لشكلمين وفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي ممن كان لبعض مؤلفاتهم التي ترجمت إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر أثر حاسم في تطور التفكير في العصر الوسيط بأوروبا ، — نقول إنه على خلاف هذا لم يظفر السهروردي الحلبي ، وكان معاصراً لابن رشد ، بشرف الترجمة إلى اللغات الأوروبية . ومن هنا مضى عهد تأثير المؤلفات العربية في لغتها ، واستطاع أن يؤتي ثماره ، دون أن يذكر اسمه ؛ بل لازلنا حتى اليوم لانملك غير بعض الترجمات أو النشرات الحديثة لمؤلفاته الصغيرة ، دون أن يكون لدينا عرض شامل لأنحاء مذهبه . وعلمنا أن نقرر أن هذا المذهب يلوح أمامنا كأنه مركب من عناصر متباينة معقدة ، تجد وحدتها في الطابع الخاص لشخصيته ، حتى إن كل محاولة لإيجاد عرض شامل لفكره تضطرننا إلى توزيع العمل على ميادين عدة ، كما أن هذه المحاولة نفسها تدعو إلى تحليل يعرف التسليم بالسرح المحيط بنهاية مؤسسه المحزنة . والعلم بهذه المصاعب هو في الوقت نفسه اكتشاف لما في شخصية هذا الرجل وإنتاجه ومصيره من دواعٍ إلى الاهتمام والتشويق .

توفي السهروردي (١) وهو في السادسة أو الثامنة والثلاثين ، في الخامس من شهر رجب سنة ٥٨٧ (= ٢٩ يولييه سنة ١١٩١) . وللتمييز بينه وبين من يشابهونه في الاسم أطلق عليه المؤرخون لقب « الشيخ المقتول » ، يرمون من ورائه ألا يدعوه باسم « شهيد » . ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب « مقتول » إلا بمعنى « شهيد » ، وهذا أمر وجدت شاهد صدق عليه في مخطوط يسميه صراحة بلقب « شهيد » (٢) . ولهذا يجب أن نتخذ من هذا الموت نفسه حادياً لنا في هذا التحليل ، لأنه إذا كان صحيحاً أن الإنتاج هو علة وجود كل شخص ، وجوهره وغايته ، فإن موت السهروردي يمكن أن يتبدى لنا ، لا على أنه عرض ، أو حادث ، حتى لو كان ألماً أسيان ، بل على أنه كمال فعل يلوح أنه أهاب به وتنبا . وليس

(١) اسمه الكامل : شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي .

(٢) راجع : « تفديسات الشيخ الشهيد » (بمجموعة من الأنايد والصناعات) ، مخطوط استانبول ،

راغب رقم ١٤٨٠ ، ورقة رقم ١١٨٢ (١) قرن ٥ هـ رتر « فبلولوجيات » رقم ٩ ، في مجلة « الإسلام » ج ٢٤ سنة ١٩٣٧ من ٢٨٥ H. Ritter : "Philologica", Der Islam

من شك في أن تمت سر استفهام لا يمكن أى تحليل تخضييه وتجاوزة ، بيد أننا سننقاد إلى هذا المقام ، على أنه المبدأ والنهية التى يتجمع عندها دوافع من مصادر متباعدة وتتوحد . والحق أنه بدون هذا التفسير الفريد الذى سيضع « في المقام الأول » (١) الذى لا تزعزع عنه دوافع يمكن دائماً بيان أن من الممكن العثور عليها عند آخرين ، نقول إنه بدون هذا سنضطر إلى الاختصار على وضع ثبوت بأفكار سنحل إشاراتها — هذه الإشارات القيمة كل القيمة حينما نعرف نقطة البدء فى تلاقيها — إلى تجريدات تافهة ، متداولة فى مثل هذا الوسط المحدود اجتماعياً أو ذاك ، إذا اقتصرنا على حسابها سلعاً للتجارة .

والمسائل التى نحن بسبيل إثارتها يمكن أن ترتب على الصورة الإجمالية الثلاثية التالية :

أولاً : ما هو مبلغ علمنا الحقيقي بحياة السهروردى وإنشاء مؤلفاته ؟

ثانياً : سنرى أن هذه المؤلفات تشتمل على طائفتين كبيرتين : مقالات ميتافيزيقية ، أو عروض مذهبية بالمعنى الأعم ؛ ومقالات فى صورة تشبيهات وأمثلة . فى الأولى تبلغ مسائل الحكمة الإيرانية تمام وعيها النظرى ، تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة ، فعلى أى نحو إذا يقوم هذا الاقتراح الذى يقدم لنا انتقالاً إلى « نوع » آخر مختلف تماماً ، ألا وهو الانتقال من رتبة « العقل » إلى رتبة « الروح » ، إلى لغة الأنبياء الذى يضرّبون الأمثال ؟ ثالثاً : على أى نحو يجب علينا فهم هذا الانتقال ، كما يتيسر لنا بيان المعنى والصورة الدقيقة للذين يتخذهما الإسلام والنوحيد عند السهروردى ، لا برغم بل بفضل تعمقه النظرى ؟

١ — حياته ومؤلفاته

لدينا إلى جانب الأخبار التى تركها لنا الرواة — وكلهم ينقل بعضهم عن بعض بدرجات متفاوتة — وثيقة ترجع أهميتها الكبيرة إلى صدورهما عن تلميذ مباشر هو الشهرزورى (المتوفى سنة ٦٤٨ هـ = ١٢٥٠) ، شارح مؤلفات أستاذه ، ومؤلف هو نفسه لكتاب

(١) قارن التبيين الاستهلالى لكتاب ماسيدون : « عذاب الملاج » باريس سنة ١٩٢٢ ج ٢ ص ٤٦١ — ٤٦٣ L. Massignon : La Passion d'al-Hallaj . وقد حرصنا هنا على الإشارة بصراحة ووضوح إلى الشروط اللازمة للتفسير التاريخى الذى يسمح لنا بأن نفهم (أعنى أن نتذوق) من خلال الأمثال ، القصد الرئيسى لمذهب ما .

جامع ، كتب روح المذهب (« الشجرة الإلهية ») (١) . وفيه نشاهد الحماسة والإخلاص اللذين لا حد لهما واللذين أثارهما الشيخ في نفس التلميذ وهو لا يزال في غضارة الشباب ؛ كما نشاهده وهو يرد بمنز رائع الطعنات التي وجهت ضد شيخه ، يردّها إلى صدور الذين اتهموه من فقهاء وفلاسفة . وهذا الإخلاص الذي يشبه الإخلاص الذي جمع بين أحمد الغزالي (المتوفى سنة ٥٢٠ هـ = ١١٢٩ م) ، أخى المتكلم المشهور ، وبين تلميذه عين القضاة الهمداني (المتوفى سنة ٥٢٦ هـ = سنة ١١٣١ م) (٢) — له شهادة لها كل قيمتها من الناحية النفسانية .

ولد السهروردي في مستهل النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي (بين سنة ١١٥٠ م = ٥٤٥ هـ وسنة ١١٥٥ م = ٥٥٠ هـ) (٣) . ثم ذهب إلى المراغة ، وهو لا يزال صغيراً ، ليتعلم على يد الشيخ مجد الدين الجيلي (٤) ، فتعلم عليه مع المتكلم المشهور فخر الدين الرازي

(١) اسمه الكامل : شمس الدين محمد بن محمود السهرزوري الإشراقي . وفي كتابه « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » عرض التسلسل « التاريخي » — مبتدئاً من آدم — للفلاسفة والأنبياء ؛ ولهذا الترتيب أهميته من أجل تحديد « إسماعيل » المذهب الإشراقي ، في نظر هذا التلميذ الذي تأثر في هذا أستاذه السهروردي نفسه . والقسم الخاص بترجمة حياة السهروردي في « نزهة الأرواح » قد نشره أوتو اشبيس وختك بعنوان : « ثلاث رسائل » ، اشتوتجرت سنة ١٩٣٥ ، G. Spies & Khattak : Three treatises (راجع المراجع في آخر هذه المقالة) . ومن الواضح أن أي عرض شامل لهذا المذهب يجب أن يبنى بمصنفات السهرزوري . وله شرح على رسالتين رئيسيتين : « التلويحات » و « حكمة الإشراق » (قارن : رتر ، الموضوع المذكور آنفاً ، ص ٢٧٣ ، ص ٢٧٨) . وإلى جانب هذه الشروح تتضمن مؤلفاته الخاصة الكتب التالية : « كتاب الرموز والأمثال » (بروكان ، « تاريخ الأدب العربي » ج ١ ص ٤٦٨ — ص ٤٦٩) ؛ وخلاصة مذهبه بعنوان : « الشجرة الإلهية » وهو بحث ضخم (٣١٨ ورقة في مخطوطة برلين رقم ٥٠٦٣) .

(٢) فيما يتصل بهذا الصوفي المضطهد ذي الشخصية الجذابة ، راجع « الشكوى » التي كتبها وهو في سجنه ، نشرها وترجمها محمد بن عبد الجليل في « المجلة الآسيوية » ، Journal Asiatique ، ج ١١٦ سنة ١٩٣٠ عدد ١ — ٢ . وفيما يتعلق بالنشأة بين حالته وحالة السهروردي ، راجع ما سبق قوله بعد في نهاية هذا البحث .

(٣) إلى جانب الفصل الطويل الذي عقده السهرزوري ، إليك أهم المصادر عن حياته : ابن أبي أصيبعة ، نشرة ملر ، ج ٢ ص ١٦٧ — ص ١٧١ ؛ ابن خلكان ، « وفيات » ، ترجمة دي سلان ، ج ١ ص ١٥٣ وما يليها ؛ عماد الدين ، « البستان الجامع » نشرة كلود كاهان Claude Cahen ، راجع بعد ؛ القزويني ، « آثار البلاد » ، نشرة فستفلك ص ٢٦٤ ؛ ياقوت ، « معجم الأدباء » ، نشرة مرجبولوث ، ج ٣ ص ٢٦٩ وما يليها — وليس المجال هنا طبعاً مجال التحقيق النقدي للمصادر .

(٤) فيما يتصل بالشيخ مجد الدين الجيلي الذي تعلم عليه فخر الدين الرازي في مراغة ، راجع ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ٢٣ .

(المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢٠٩ م) الذى تابع النقد الذى بدأه الغزالي، حتى استطاع أن يحمل من كل وسائل الجدل الموروثة عن الفلاسفة اليونانيين نوعاً من الأورغانون^(١) ومن المعلوم أن السهروردى قد ارتحل بعد ذلك إلى أصفهان^(٢)؛ ومن ثم بدأت لديه حياة التقل والأسفار، مهتماً بفشيان الجماعات الصوفية، محباً للوحدة التى هيأت لحياته الروحية التأملية السلوك فى معارج أهل الطريق. وكان يفضل الإقامة بديار بكر: وقد أهدى إلى أمير خربوط، عماد الدين قره أرسلان، كتابه المسمى باسم هذا الأمير: «كتاب الألواح العبادية».

عم كان يبحث فى هذه الرحلات الطوال؟ فى تعليقه صغيره كتبها فى نهاية «المطارحات» وأوردها لنا الشهرزورى ما يكشف عن دواعى همومه قال: «وهو ذا قد بلغ سنى إلى

(١) بين بول كراوس حديثاً الصلة بين إنتاج فخر الدين الرازى وإنتاج السهروردى، فى بحثه بعنوان: «مناظرات فخر الدين الرازى»، فى مضبطة المعهد المصرى ج ١٩ سنة ١٩٣٧ م ١٩٤ تعليق رقم: Paul Kraus: Les «controverses» de Fakhr al Din al Râzi, Bulletin de l'Institut d'Egypte

والكلمة التى كتبها قزوينى (المراجع المذكور، ص ٢٦٤) جليلة الصبغة، ونقول لأنه قامت بين هذين المعاصرين مباحثات؛ ولم يبق نظر فخر الدين الرازى على نسخة من كتاب «التلويحات» إلا بعد وفاة السهروردى، فلما رآه أعجب به. لكن ماذا كان رأى كل منهما فى الآخر؟ بلوح مما أورده الشهرزورى (راجع «اللزعة» ص ١٠٠) أنه إذا كان فخر الدين الرازى من المعجبين بالسهروردى، فإن هذا كان أكثر تحفظاً فى حكمه على معاصره. لكن يمكن أن نكون هنا بإزاء حكايات شائعة عامة يطبقها الرواة كما مى على العلماء من كل الأجيال.

(٢) يروى الشهرزورى («اللزعة» ص ٩٤) أن الشهرزورى اطلع على كتاب «البصائر» لعمر بن سهلان الساواجى (= الساوى) فى أصفهان، وابن سهلان هذا مؤلف لشرح بالفارسية على إحدى الرسائل الصوفية لابن سينا: «رسالة الطير» (نشر النص العربى ميرن فى «رسائل صوفية ١٠٠٠ لابن سينا»، ليدن سنة ١٨٨٩ — ١٨٩٤ Mehren: Traité mystiques d'Avicenne, Leyden). كما يلاحظ أن السهروردى نفسه قد ترجم نص هذه الرسالة إلى الفارسية. (وهذه الترجمة مع شرح ابن سهلان لفرها اشيبس وختك فى «ثلاث رسائل» Three treatises ص ٣٩ — ص ٨٩؛ وقد قننا نحن بتحقيق هذا قبل تلك النشرة: راجع «المجلة الآسيوية JA» يولييه — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٣١ — ص ٣٣) ودون أن يكون فى وسعنا بعد تقدير الصلة الإيجابية بين السهروردى وابن سينا — حاسبين بحساب النقد الذى يوجهه إليه — نلاحظ لذا أن السهروردى قد أصبح على صلة بمذهب ابن سينا فى أصفهان نفسها. وقيامه بهذه الترجمة يحدد لنا — إلى حد ما — مصدر الهامة فى استخدام التشبيهات والرموز، هذا مع حساب عوامل أخرى عدة؛ وثمت على الأخص مشابهة ظاهرة بين هذه الكتابات وبين بعض فقرات من الكتب المستورة. وأخيراً نضيف أن السهروردى قد أهدى أحد كتبه خصيصاً إلى أسدقائه فى أصفهان («بستان القلوب»، راجع رتوت تحت رقم ٥).

قريب من ثلاثين سنة ، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ؛ ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها .
 فهل نحن هنا بإزاء شكاة صادرة عن خيلاء غريبة ، أو نحن بالأحرى أمام اعتراف باخفاقه فى بحثه الطويل عن رجل فى مثل إيمانه وله نظرة فى سعة نظراته ، وعنده القدرة على إدراك معانى الفلاسفة وضرب أمثال الأنبياء ؟ إن السهروردى لم يلق الاضطهاد من جانب الفقهاء وحدهم ، بل تلقاه كذلك — كما يحدثنا مؤرخ حياته — من جميع الفلاسفة العقليين الذين ينسبون إلى الوهم عالم الحقيقة الروحية الكشفية الذى من أجله حى الشيخ (السهروردى) ومات . وبالجملة فإن أصحابه الحقيقيين إنما هم سلفه الذين يكونون سلسلة من الحكماء وأنبياء الفرس واليونان يتجاور فيها زرادشت وأفلاطون ، أو قبله مباشرة من جماعات هى امتداد للسلسلة التى بدأها الحلاج — ويدعوه باسم أخيه — وأعنى بها تلك الجماعات من المخلصين التى نشأت إبان رحلاته ومقاماته ، وهم الذين يوجه إليهم فى مستهل كل كتاب من كتبه التحية التالية : إخوانى ! معشر صحبى ! ... ! فهل استطاع هؤلاء أن يصونوا المذهب عن الخطر المزدوج الذى كان على الشيخ أن يواجهه كما يرتفع بالمذهب إلى ذلك المستوى الروحى الذى لا يصبح فيه التقابل الشائع التافه بين تأليه الإيمان الوضعى ووحدة الوجود الفلسفية إلا تعارضاً يجرى فى داخل الفكر الحر المجرد ؟ — تلك مسألة أخرى .

وعلى هذا النحو قسم الشيخ معظم أيامه بين بلاد الروم وبلاد الشام ، حتى تلك الرحلة إلى حلب التى لم يعد منها ، بعد ملاسات وظروف سنعرها فى نهاية هذا الفصل . ولتقف الآن عابرين عند بعض التفاصيل الشائنة التى رأى تلميذه المعجب به ، الشهرزورى ، أن من واجبه ذكرها . فقد ذكر عنه أنه كان مستوى القامة ، يضرب شعره ولحيته إلى الشقرة ؛ وأنه كان يميل إلى السماع ، أعنى إلى الموسيقى . وكان يبدى احتقاراً لكل مظاهر السلطان أو الأبهة الدنيوية ، وكان فى بعض الأحيان يلبس ثوباً واسعاً طويلاً ، وعمامة زاهية الألوان ، وأحياناً أخرى كان يبدو على العكس من هذا فى ثياب مهلهلة ، ومراراً ثالثة كان يقنع بارتداء خرقه الصوفية . وهاك ملحة طريقة . روى ابن رقيقة^(١) فقال : « كنت

(١) اسمه الكامل : سديد الدين محمود بن عمر ، الملقب بابن رقيقة . راجع ابن أبى أصيبعة ج ٢

أنا وأياه (أى السهروردى) نتمشى فى جامع ميفارقين وهو لابس جبة قصيرة مضربة زرقاء ، وعلى رأسه فوطة مفتولة ، وفى رجله زربول ، ورآنى صديق لى ، فأتى إلى جانبى وقال : ما جئت تماشى إلا هذا الخربندا ؟ فقلت له : اسكت ! هذا سيد الوقت ، شهاب الدين السهروردى . فتهللى قولى وتعجب ، ومضى .

وهذا النوع من عدم الاعتبارات الاجتماعية كان يقوم عنده على استقلال ذاتى مطلق . وقد عبر أحد أصدقائه الخالص ، نجر الدين (١) الماردىنى ، عن حاله مع إخوانهما فقال : ما أذكرى هذا الشاب وأفصحته ! ولم أجد أحداً مثله فى زمانى . إلا أنى أخشى عليه . لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه ، أن يكون ذلك سبباً لتلافه ! وهى مخاوف وتوقع كان لها ما يبررها وبها أسفاه ! فإن هذا التهور هو الذى دفع بالشيخ الشاب (السهروردى) إلى مجابهة الفقهاء والعلماء فى حلب وقد تأمروا على القضاء عليه عند السلطان صلاح الدين ، ولم تستطع صداقة ابنه ، الملك الظاهر ، أن تنقذه من ذلك المصير .

ذلك هو الرجل الذى ذكره الشهرزورى ثبتاً حافلاً بالمزلفات ، بعد أن أتى على وصف باطن لرسائله الصوفية مرسومة داخل إطار هذه التفصيلات . فقد ذكر أسماء ٤٩ مؤلفاً ، ولا شك فى أن هذا الثبوت غير كامل (٢) . والجزء الأكبر منها يشير إلى كتب ألفت بالعربية ؛ والجزء الآخر بالفارسية ؛ وقسم ثالث يحتوى على ترجمات لمؤلفاته العربية إلى الفارسية قام بها هو نفسه . وعلى رأسها جميعاً كتاب «حكمة الإشراق» (٣) ، الذى عده السهروردى نفسه

== وكان تلميذاً ملازماً لفخر الدين الماردىنى؛ ولما كان قد عين الصلة الوثيقة التى ربطت بين الشيخين فقد روى الكثير من الأخبار الخاصة بالسهروردى . والملاحظة التى أوردتها هنا الشهرزورى قد نقلها بحروفها ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٦٩ .

(١) نجر الدين الماردىنى : ولد فى ماردىن ومات بها فى ٢١ من ذى الحجة سنة ٥٩٤ هـ ، ولزمه سديد الدين ابن رقيقة . راجع ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٩٩ — ص ٣٠١ . وكان طبيباً ، وشرح ابن سينا ، وقام بالتدريس فى أماكن عدة منها دمشق . ويورد ابن أبى أصيبعة النص الحرفى لرأيه فى السهروردى ، مروباً عن ابن رقيقه . وقد أضاف هذا إليه أنه « لما بلغ شيخنا نجر الدين الماردىنى قتله ، قال لنا . أليس كنت قلت ليكم عنه هذا من قبل ، وكنت أخشى عليه منه ؟ ! » ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ص ١٦٧ — ص ١٦٨ . وقد غادره السهروردى لما أن قام برحلته المشثومة إلى حلب .

(٢) ينقصه مثلاً : « كدب الغطا لإخوان الصفا » ، وقد حللناه فيما بعد .

(٣) توجد له نشرة طبع حجر بطهران سنة ١٨٩٨ م (= سنة ١٣١٦ هـ) مع شرح قطب الدين الشيرازى (المتوفى سنة ٧١١ هـ = سنة ١٣١١ م) ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازى (المتوفى =

مؤلفه الرئيسي ؛ وفيه عرض تنظيمي كامل لمذهب الإشراق في مجموعه . وهذا اللفظ والمعنى الذى يدل عليه يعبر بدقة عن اللفظ والمعنى اليونانيين للكلمتين *ἐλαμψις φωτισμός* اللتين تدلان على أن ظاهرة إشماع النور الأصيل هي الظاهرة المولدة الأصلية للوجود والكشف عن الوجود . وبهذه الفكرة الرئيسية ، فكرة « الإشراق » ، ندخل توأ في صميم الحكمة الأفلاطونية الحديثة . وحالة السهروردي هي في المرتبة الأولى دعوة لنا إلى دراسة الأفلاطونيين المحدثين ، وبخاصة المتأخرين منهم ، من أمثال أبرقلس ودمسقيوس من بين الأتباع المتأخرين لمدرسة أئينا ؛ فعند هؤلاء الممثلين المتأخرين للاهوت الأفلاطوني المحدث ، الذى ربما لم يفقه لاهوت آخر حتى اليوم في عمقه النظرى ، ن شاهد وجود حال للكيان الدينى لا تنفصل عن حركة العقل . وهذا الوجود الدينى يعبر عن نفسه لدى أبرقلس بنظم التراتيل التى هي عناصر ليتورجيا شخصية ، وهذا التحقيق بالفعل لرؤية نظرية تماثل تماماً التراتيل والمزامير التى نجدها ونقرأها عند السهروردي (١) . ويجب ألا ننسى ، إلى جانب هذا ، أن كل الكيان الدينى لهؤلاء الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين كان يقوم على ظاهرة يمكن أن ننتعها « كتابية » بالمعنى الأوسع الاشتقاقى الذى يجعل محاورات أفلاطون « والكتب المستورة » و « الوحي الكلدانى » تكون في نظرهم نوعاً من « الكتاب المقدس » . يمارس فيه الفكر نشاطاً « تفسيرياً » في جوهره (٢) . وفي صميم « ظاهرة الكتاب المقدس »

== سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ م . وتوجد منه مخطوطات معروفة كثيرة جداً (راجع رتر ، ص ٢٧٥ وما يليها) .

(١) راجع اتسلر ، « فلسفة اليونان » ، ج ٣ ق ٢ ، الطبعة الثانية ، ص ٧٠٦ وما يليها . وهذه « العلاقة الشعائرية » بالألوهية ، الموجودة عند الأفلاطونية الحديثة ، يجب البحث فيها وتحليلها قبل أن يحكم الإنسان ، في هذا الاتجاه أو ذاك الآخر ، على الاتفاق أو عدم الاتفاق بين « الفلسفة » اليونانية والدين « المنزل » . ونحن نعلم أنه قد نسبت لى سان جريجوار دى نربانز ترتيلة هي في الواقع من وضع أبرقلس ، وظل الاعتقاد بصحة هذه النسبة قائماً لعهود طويل (حتى نشره يان Jahn سنة ١٨٩١) ، وهذا الفعل الشعائرى « يكشف » بدوره عن موقف يقاوم كل احاييل العقل الديالكتيكي الذى يقلب ترتيب الصلة بين الله والإنسان . وفيما يتصل بحالة السهروردي ، راجع ما سنقول بهد .

(٢) في مقابل الفعل « البنائى التركيبى » لمذهب ما . « والفهم » يبدأ عمله من نص يؤخذ على أنه أساس وغاية في آن واحد معاً . والجهاز التفسيرى *herméneutique* لا يبنى ويرك ، ولكنه يحمل الموضوع ينكشف بفضل عمل هذا الجهاز لى بان هذا العمل (قارن اتجاه البحث في « طبياوس » من ايام بليخوس حتى أبرقلس ، لى فهم الأشياء « الفزيائية » فهماً « لاهوتياً ») . وهذه « الحالات » (بالمعنى الوجودى) بوصفها قوانين عملية التفسير ، هي التى يجب تحليلها ؛ (قارن : *Praechter* في « جنشليا كون » =

هذه نشاهد ظهور اسم نبي إيران ، زرادشت ، بوصفه القائم على هذا التداخل الديني بين اليونان وإيران ، وهو التداخل المميز للعهد المتأخر من المصور القديمة . ونحن نعلم الآن أنه كان في زمان أفلاطون — كما يشهد بذلك حال ايدوكس الكنيدي — صلات حضارية مستمرة بين آثينا والأوساط الفارسية في آسيا الصغرى^(١) . والمهم لدينا أن نسجل أن هذا التوجيه للاهوت النظري ، الذي ينظر فيه إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت ، لم يندثر في سنة ٥٢٩ م بإغلاق مدرسة آثينا ونفي آخر الفلاسفة اليونانيين إلى بلاط ملك الفرس ، كسرى ؛ وإنما استمر قائماً كجزء من « لفلسفة خالدة » في عالم الحضارة العربية الفارسية ، استمر استمراراً حرم منه الغرب (وكان عليه أن ينتظر عصر النهضة ومرسيليو فنتينو) .

ومن وجهة النظر هذه سيتبدى لنا إنتاج السهروردي لا على أنه ثورة في الفكر ، أو استئناف استكشاف حاسم ، بل على أنه الأوج الذي يشع منه الإلهام قدماً حتى فارس الحديثة ؛ والممثل الأبرز لهذا المذهب الإشرافي في القرن السابع عشر كان هو أستاذ أصفهان الأكبر صدر الدين الشيرازي (المتوفى سنة ١٦٤٠ م = سنة ١٠٥٠ هـ)^(٢) . ولهذا فإن الشرح الكامل لإنتاج السهروردي في مجموعه لا يفترض معرفة المؤلفات اليونانية فحسب ، وكيفية انتقالها إلى العرب عن طريق الترجمات السريانية ، بل وأيضاً يفترض معرفة الأدب الأبتساق عامة ، والأدب الفهلوي المتأخر ؛ ومثل هذا الشرح أو التحليل يجب عليه أيضاً أن يحسب حساباً لما نعرفه عن اللاهوت والليتورجيا الفالكية عند الصابئة ، لأن بعض التراتيل التي

Genethliakon برلين سنة ١٩١٠ ص ١٢١ وص ١٤١ وما يليها) . ولأنا نخطط بين الجهاز التفصيلي وبين الفكر البنائي التركيبي يحدث غالباً أن نقول بأننا بإزاء « رمز » وشئ « تحكي » . وبالجملة فإن الجهاز التفصيلي هو الأساس في المنطق وهو الذي يحدد طابعه ، لا العكس . وهذا مهم جداً ليس فقط فيما يتصل بطريقة تفسير القرآن عند السهروردي مثلاً ، بل وأيضاً فيما يتصل بالطابع العام للمنطق في العربية .

(١) راجع ريتسنشتين ، « أفلاطون وزرادشت » (محاضرات مكتبة فارنورج ، سنة ١٩٢٤ —

سنة ١٩٢٥) ، لبيتسج سنة ١٩٢٧ . Reitzenstein, Plato und Zarathustra .

(٢) راجع خصوصاً : عبد الله الزنجاني : « الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي »

(مجلة الحجاج العلمي العربي بدمشق ، سنة ١٩٣٠) وبعض أوجه الترابط المهمة جداً قد أوضحها سالمون نينس في كتابه : « نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين » ، برلين سنة ١٩٣٦ (في فهرست الكتاب تحت

المادة S. Pines : Beiträge zur islamischen Atomenlehre) .

يوجهها السهروردي إلى ملائكة الأفلاك في مماثلة ظاهرة منهما^(١). كما يجب علينا أخيراً أن نحلل حالة الفكر الفلسفي في الإسلام بعد تأثير قد الغزالي ، وهو نقد لعله أن يكون أشد إيفالاً من نقد كُنت ، لو جاز لنا أن نقارن بينهما. فإن فعلنا هذا كله ، فإننا نكون قد جمعنا مواد ذات أهمية كبرى ، بيد أن الغاية الأخيرة التي هدف إليها السهروردي ، والقصد الذي يجعل عنده معنى كل هذه العناصر في وحدتها حاضراً بيننا لن يكون قد ظهر لنا بعد . فهذا القصد يجب أن نبحث عنه في اتجاه آخر .

وفي مجموع العنوانات التي يقدمها لنا المؤرخون الذين كتبوا عن حياته ، والذي يشير ثلثها تقريباً إلى كتب نعرفها ، نستطيع أن نميز — وهذه ميزة هذا الإنتاج — مصنفات كتبت بصورة منظمة لمباحثات مذهبية ، ومن ناحية أخرى سلسلة من الرسائل التي تتبدى على هيئة رؤى ، وحكايات ذات توجيه صوفي . أما أن هناك ترتيباً يجب اتباعه في قراءة هذه المؤلفات ، فهذا هو ما بينه السهروردي نفسه ، مثله مثل الأفلاطونيين المحدثين الذين رتبوا محاورات أفلاطون ترتيباً يتناسب ومقتضيات تكوين التلاميذ^(٢) . وما علينا أن نسأل عنه هو أن نسأل عن العلة في الانتقال من صورة العرض المنطقي إلى الصورة التي كتبت بها الأقوال الموضوعية على هيئة أمثال ، لا يمكن تعلم معناها وتلقيه ، بل يجب أن تُستلقى كهبه ، هبة هي عينها الموهبة التي توحى بها^(٣) . ثم أن نسأل ثانياً عما إذا كان هذا الانتقال ، هذا « الخروج » ، يجد علة وجوده في العناصر المعروضة نفسها ، أو بالعكس إنما يجدها في مقتضى لا يمكن أكل عرض تركيبى مذهبي أن يفي به . وبهذا المقتضى يرتبط السهروردي عن قصد وشعور بتيار الاتجاهات الصوفية المنبثقة عن تعليم الخلاج : وهو نوع من « الاستبطان التجريبي » للقرآن يجلب خطر القتل على المؤمن المدعو لتحقيق التوحيد باطنياً ، كما حدث لموسى حينما دعى لمحادثة سرية على جبل الطور .

- (١) هي « الواردات والتفديسات » ، راجع رتر ، الموضع المذكور ، ص ٢٨٥ برقم ٣٦ .
ومصادر المقارنة تبحث عنها كل الكتب ذات الروايات الجامعة التي تكون « أسطورة الصائبة » .
(٢) فالسهروردي يشير مثلاً إلى أن دراسة « حكمة الإشراف » يجب أن تسبقها دراسة « المشارع والمطارحات » ، وهذه يجب أن تسبقها دراسة كتاب « التلوينات » ، (رتر ، برقم ٢٦) .
(٣) يقول السهروردي في كلمة التصوف : « ألت تعلم أنه كما أن قوى الخلوقات عاجزة عن أن تمطيك الوجود ، فكذلك هي عاجزة عن أن تهيك الاستعداد لسلوك روحياً في طريق الحقيقة ؟ كلا ! أن الله هو الذي يهب لكل شيء طبيعته ثم يهديه . وقدرته هي التي توجدك وكلمته هي التي توجهك » .

٢ - المقالات الميتافيزيقية

والمقالات في صورة أمثال

في كتاب السهروردي الرئيسي ، «حكمة الإشراق» ، إشارتان شخصيتان فيهما توجيه لنا في هذا البحث . إحداهما تقدموجه ضد نقطة معينة من الفزياء العلوية عند أرسطو (١) . ولعلها ألا تكون ذات دلالة كافية كيما نستخلص منها بياناً عن حياته يسمح لنا بترتيب المؤلفات التي خلفها شيخ الإشراقيين ترتيباً تاريخياً ، بيد أنها مع ذلك ذات أهمية كبرى لإيضاح تركيب مذهبه .

والسياق الذي تقع فيه ينتسب إلى المقالة الثانية من القسم الثاني من الكتاب . فبينما القسم الأول من هذا الكتاب يبحث في أسس «الفكر» من حيث المعايير المنطقية نرى أن القسم الثاني عرض لنظرية النور، ومراتب الأنوار ، ابتداء من نور الأنوار ، بوصفه الموجود الأول والظاهر الأول ، مارين بدرجات الأنوار القاهرة ، حتى نصل إلى الأنوار المهمة على الأنواع والأجسام ، ومن بينهما النور المهيمن على الإنسان (وعلى كل إنسان) وهو الذي يطلق عليه السهروردي اسم «اسفهد» (٢) . والمناسبة التي أفضت إلى ذلك النقد هي مسألة «الإمكان الأشرف» ، وهي «أن الممكن الأخس إذا وجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد» («حكمة الإشراق» ، ص ٣٦٧) . والإفاضة في هذه المقدمات يفضي حينئذ إلى نقد المشائين نقداً وإن بدا أنه يستأنف حجج الأفلاطونيين ضد أرسطو ، فإنه في الواقع موجه إلى غاية خاصين به . ويقوم خصوصاً على أساس لوم المشائين على تحديد عدد العقول المفارقة بالعقول العشرة المحركة للأفلاك السماوية ، إذ بهذا سيكون وجود الأشياء والإضافات المحسوسة غير مفهوم ولا ذا أساس ، ومع أن هذه الإضافات

(١) راجع «حكمة الإشراق» ، ص ٣٦٧ — ص ٣٧١ .

(٢) هذا لقب كان يحمله دهاقين طبرستان ، جنوبي بحر الخزر ، وقد ظلوا على مكانهم عهداً طويلاً بعد الفتح الإسلامي : أسباهيتي < اسفهد > في العربية : اسفهد . راجع موجز الفيلولوجيا الإيرانية ج ٢ ص ٥٤٧ Gruudriss der iranischen Philologie وورود هذا اللفظ يستدعي الانتباه ؛ ويلاحظ أنه يذكر بلفظ يناظره في اليونانية مثل ἡγεμόνιχον .

وتلك الأشياء يجب — بسبب كونها ممكنة — أن تكون كلها مسبوقة بالماهية العليا والإضافة المعقولة اللتين تحاكيها . وهذه الماهيات الخالصة هي في مصطلح الإشراقين « النور القاهر » . ولا يمكن إثباتها بالبرهان العقلي ، لكن قدر لبعض الحكماء الذين انسلخوا عن هياكل أبدانهم مثل أفلاطون (المقصود أفلوطين) وهرمس وأغاثا ذيمون وأنبا ذقلس ومن سبقهم من حكماء الهند والفرس — أن يشاهدوا هذه الأنوار القاهرة . وإذا كان الناس في الفلك يعتبرون رصد شخص أو شخصين للقول بأمور فلكية ، فكيف لا تعتبر الأرصاد الروحانية التي قام بها أولئك الذين كانوا أساطين الحكمة والنبوة ؟ « من لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة » ، كما فعل «صاحب هذه الأسطر» ، أي السهروردي وهو يخبر عن نفسه إذ كان في بادئ أمره « شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء ، عظيم الميل إليها ، وكان مصرا على ذلك لولا أن رأى برهان ربه » ، («حكمة الإشراف» ، ص ٣٧١) ، وإلا لبقى أسيراً لغزياء سماوية تجهل ملكوت الأنوار الصافية ، القاهرة .

ويجب أن نوجه اهتمامنا إلى المصطلح حتى نتحقق من أن هذا النقد يرمى إلى أكثر من مجرد استئناف حجاج الأفلاطونيين ضد ما وجهه أرسطو من نقد إلى مذهب أفلاطون في الصور أو المثل . فإشعاع الأنوار القاهرة التي تتكرر إلى غيرنهاية بالانعكاس والشفوف ، يسميه السهروردي باسم « منويت » وهو اللفظ الفارسي المقابل لأحد القسمين الكبيرين في الكونيات الأبتستاقية التي تقسم عموم الكائنات إلى طائفتين كبيرتين مينيأوا وجائثيا (في الفهلوية: منوك وجيثيك^(١)) : السماويات والأرضيات . وهو يضيف إلى هذا أن هذا الإشعاع هو الذي يولد « الخُرّة » ، وهي تلك الحضرة الساطعة التي كان زرادشت نبيها ، وبها فتن الملك كيخسرو لما أن أبصرها . وبالجمل ، فإن حكماء فارس كانوا جميعاً على اتفاق في هذه النقطة وهي أن كل نوع ، والأفلاك السماوية ، والبسائط ومركباتها لها ربها في عالم النور ، وهو عقل مفارق ، مهيمن على ذلك النوع ؛ فمثلاً كان عندهم الماء نموذج أول

(١) راجع هـ . س . نيرج - « مسائل في نشأة الكون وعلمه عند المزدكية » في « المجلة الآسيوية »

عدد أبريل — يونيو سنة ١٩٢٩ H. S. Nyberg : Questions de Cosmogonie et de

(صاحب صنم) في العالم الروحي الذي يسمونه « خُرْداء » ؛ والنموذج الأول للنبات كان اسمه « مُرْدَاد » ، والنار « أَرْدِيَهشت » .

وفي هذا نشاهد - عابرين- الأفكار الأبستاقية . فلفظ « خُرْد » هو الصورة الفارسية للكلمة الابستاقية « خوارنه » ، ظهور ماهية النار التي تمثل إشعاع الملوك والكهنة ومجدهم في الديانة المزدكية^(١) . ولهذا فإن السهروردي في فزيائه يرفض أن يعد ظهور هذه الماهية الأولية الأصلية في عالم العناصر بمثابة أحد العناصر الأربعة ، لكن عنده أن النار العنصرية « أخو النور الاسفهد الانسى » ، وخليفة الله بين العناصر كالنفس البشرية بين الأجسام (« حكمة الاشراق » ص ٤٣٤) . وفضلا عن هذا فإن مذهب الجلالة الساطعة هذا في مماثلة واضحة مع « الشكينة » عند العبريين ، والرابطة بينهما تنبدي للسهروردي على صورة « السكينة » الواردة في القرآن . فهذه الأخيرة هي الحضرة النورانية التي تأتي لتسكن النفوس المطهرة ، التي تخلصت من ظلمات الجهل والذيلة ؛ وهي التي اقتادت الملكين السعدين أفريدون وكيخسرو ؛ وهي كذلك التي تجلت لموسى لما أن « نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة » (سورة القصص : ٣٠) ليتلقى (من ربه) حديثاً سرياً . وتلك أيضاً المسألة الأخيرة التي عرضت لها « الألواح العهادية »^(٢) ؛ والأساس القرآني لمذهب الاشراق هو الآية المشهورة (سورة النور : ٣٥) : « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري ... نور على نور » . وحالة كيخسرو تمثل بدورها إشراق النفس التي تحترق من نار هذا الشفوف فتصبح هي عينها الشجرة التي منها نادى الله (موسى) إلى الحديث السري^(٣) .

ولكن الأمر الذي يجب أن نعيه التفاتاً خاصاً هو أن نقد المذهب المشائي في القول يفضى - إذ هو الأساس فيه - إلى توكيد المذهب الأكثر تمييزاً للديانة الزرادشتية ، أعني

(١) راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ٢ ص ٦٤١ .

(٢) « كتاب الألواح العهادية » ، مخطوطة برلين ، وفيها يتصل خصوصاً بما هو وارد هنا تراجع الأوراق ١١٨٦ - ١١٨٩ . وفي عزمي أن أطلع مراجعة هذا النص من أجل التيام بدراسة أعمق .

(٣) قارن الحلاج : كتاب « الطواسين » ، ق ٣ ، ١ - أوردته ماسينيون في « عذاب الحلاج » ،

« مذهب الملائكة » . وقد رأينا ذكر ثلاثة من بين « الأمهر سبند » السبعة . أى « الأولياء الخالدون ، أو رؤساء الملائكة السبعة الذين هم الوزراء المباشرون ليزدان » (وهم يذكرون كذلك فى مواضع أخرى) . ولن نعود فنسأل السؤال القديم : هل نما المذهب الأيستاقي فى ظل إتصاله بالأفلاطونية المحدثة ؟ وكان الجواب عنه غالباً بالسلب . بيد أننا ها هنا بإزاء رجل كان عنده على كل حال أن هذه الشخص الواردة فى الأيستاقي تبدى كهذه « الأنوار القاهرة » عينها التى كان يعرفها الأفلاطونيون المحدثون عن طريق المجموع المسمى « الوحي الكلدانى » ، وعنده كذلك تأخذ ظاهرة الملائكة كل قيمتها النظرية . فلتقدير استبدال هذا النظام الملائكى بالفكرة الأرستطالية الخاصة بالعلة والصورة ، يجب إذاً أن نبحت فى الصلة « الشخصية » ، صلة العشق التى تهيم منذئذ على ظهور جميع الكائنات وترتيبها .

ونظام الملائكة فى الأيستاقي يشمل ، إلى جانب مراتب رؤساء الملائكة السبعة ، الطائفتين الكبيرتين من « اليزتا » أو الملائكة : السماويين (مينياوا) والأرضيين (جائثيا) : وعلى رأس الأولين يزدان نفسه ؛ وعلى رأس الآخرين ، زرادشت (١) . وفضلاً عن هذا ، فيجب أن نضيف إلى هؤلاء جموع « الفرافرتى » ، وكل منهم يمثل « ذات » كل مؤمن الباطنة ، وإيمانه بالمزدكية ، واصطفاه (من الجذر : فر) للنظام الحق ؛ وهو سابق فى وجوده على كل مؤمن ، لذا يبقى معه فى علاقة تجعل منه بمثابة ملك حارس ، يتحد به نهائياً فى الموت (٢) . وأياً ما كان التفسير الذى يمكن المرء اقتراحه لبيان هذه الكائنات

(١) راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ، ج ٢ ص ٦٣٩ — ص ٦٤١ .

(٢) نظراً إلى هذا السياق ، نذكر هنا خصوصاً المظهر الإيراني لهذا « الملك الحارس » . بيد أن الموضوع ينطوى فى ذاته على تدخل شديد لمصادر متعددة . ومن بين الدعوات التى تدخل فى عداد قصائد المهروردى وصلواته ، نشاهد الرؤيا القرية الجميلة التى تبلى لهرمس أثناء نومه وقالت له رداً على سؤاله : أنا طباعك التام . (راجع هـ . رتر ، « غاية الحكيم » فى « محاضرات مكتبة غاربورج » سنة ١٩٢١ — سنة ١٩٢٢ ، ص ١٢١ وما يلها H. Ritter : Picatrix ؛ وراجع أيضاً « غاية الحكيم » المنسوب إلى المجريطى ؛ ج ١ : النص العربى ؛ نشرة هلموت رتر ؛ سنة ١٩٣٣ ، ص ١٨٧ وما يلها) . وفى هذه « الدعوة » تشابه كبير مع دعوات الصابئة الواردة فى كتاب « غاية الحكيم » هذا . وقد وردت هذه الدعوة فى مخطوطات راغب برقم ١٤٨٠ ؛ ورقة ٣١٤ .

وقد نبه الدكتور هلموت رتر (ولفضله أدين بصورة شمية لهذه المخطوطات) إلى الصلة القوية بين نص هذه الدعوة وبين التقاليد التنجيمية التى يمثلها كتاب « غاية الحكيم » (فى مجلة « الإسلام » =

الروحانية ، فإننا مطالبون بالنظر هنا في كيفية إظهارها لوجودها ومعناها بحسب المذهب الإشراقي . ولقد اعتاد القوم أن ينظروا إلى هذه الصور الملائكية المتعددة على أنها شخصيات لتجريدات ؛ وعلى هذا فستكون حينئذ مجرد انعكاس شاحب هزيل للواقع . ولهذا كان علينا أن نعنى بتحليل ما يكون وجود هذه الكائنات النورانية في مذهب السهروردي ، مفسرين هذه الكائنات على أنها مجرد ازدواجات للظاهرة المحسوسة يمكن تبريرها بنفس مقولات الفكر ، حتى نستطيع أن نفهم بهذا التفسير كيف نبدأ فنحليها إلى أصداءها ، إلى « برازخ » ، أى إلى ما هو مظلم بطبعه ، فبدلاً من أن تكون « ما يظهر » « وما يذير » ، لن تكون حينئذ إلا شيئاً مُظْهِراً موضعاً بنور آخر غير هاهى . وقد السهروردي للمشائية على أساس أن كل موجود وكل نسبة ممكنة يجب أن يكونا مسبوقين بموجود ذى « إمكان أشرف » ، إنما يقوم على الضرورة الإشراقية ، بالمعنى الإيجابي الأكبر لهذا اللفظ ، أعنى على الأسبقية ، (والقهر) المطلق من كل شرط للإشراق بالنسبة إلى الموضوع — الذى — يظهره^(١) . ولنأخذ في إمتحان هذه الصلة بين « المُظْهِر » و « المُظْهِر » ، لأننا

Der Islam = (ص ٢٨٥ برقم ٣٦) ، ثم بينها وبين « السر المكتوم » لغفر الدين الرازى ومن الحق أنه قد أثبت شكوك حول صحة نسبة هذا الكتاب الأخير (راجع بول كروس : الكتاب المذكور ، ص ٢٠٣ تعليق ٣) ؛ وزاد من قيمة هذه الشكوك ما وجهه غفر الدين الرازى من نقد ضد علم النجوم ، بيد أن ثمت نصريحاً قاطعاً لهذا الأخير يلوح أنه يقضى على كل هذه الشكوك (رتر ، الموضع نفسه ، رقم ٢) . ومهما يكن من شيء ، فإن المسألة لا تزال هنا محتفظة بكل قيمتها وهى : تحديد المعنى الذى يعطيه كل اعتبار تنجيمى (شخصية الكواكب) في نظام اللاهوت عند السهروردي مع ما يحتمله هذا المعنى من تعديل . ولقد نهينا من قبل إلى العامل المشخص الذى نقل اعتقاد السهروردي من الطبيعيات الأرضية إلى النظام الملائكى ، وهذا العامل نفسه هو الذى يكثف عن قصاده وتراثيله التى تكون قسماً من إنتاجه ، بيد أننا لا نزال في هذا في منتصف الطريق إلى تحديد المسئلة (راجع بعد : نظام العقل ونظام الروح) . والدعوات المستعملة عند الصابئة (« غاية الحكيم » ، ص ١٩٥ — ص ٢٢٩) تتحدث عن مواجهة ، عن « أنت » عن معاناة الألوهية وجهاً لوجه فعلاً وبطريقة مباشرة (بيد أن هذه المواجهة والحضرة تضعف شيئاً فشيئاً في التصوف الواحدى المتأخر ، إلى حد الشجوب ، حد مجرد الحجاز) . لكننا إذاً شذنا تحديداً مكانة أمثال هذه التراثيل والدعوات ؛ فيجب علينا أن نحسب أيضاً حساباً لكل « المناجيات » المتناثرة في مؤلفات السهروردي ؛ وأذكر من بينها المناجاة الرائعة التى يحتم بها الفصل التقديمى لكتاب « كلمة التصوف » وفيها حرارة في الاتحاد مع قدرة الواحد ، يلوح أنها صدى مباشر لمزامير الكتاب المقدس والتركيب المعقد لفكر السهروردي يعود إلى أنه أتخذ كل العناصر المتباينة كل التباين ، غير أنه لا يخلق بنا التحدث هنا عن « تلاعب » بالأفكار ، مادامنا بصد « الشيخ الشهيد » .

(١) هذا « السبق » هو العلاقة بين « الكلمة الكبرى » و « الكلمات الصغرى » . راجع =

سنرى أنه سينبثق منها مبدأ الأمثال فضلاً عن درجات الكمال في طريقة التوحيد .

في مقابل منابع النور ، تقوم البرازح (والبرزخ لغةً : هو الفاصل أو الشيء الذى يحجب بين شيئين) أغنى على وجه العموم ما هو جسم وما يمكن الإشارة إليه بإشارات حسية (١) والبرزخ هو فى ذاته ظلمة محض ، ويمكن أن يوجد على هذا الاعتبار ، حتى لو زال عنه النور . فهو إذاً لا يدل على نور بالقوة ، على إمكان بالمعنى الأرسطى ، وإنما هو ، بإزاء النور ، سلب محض . وعلى العكس نرى أن النور هو ما هو بذاته حاضر لذاته ، أى ظاهراً بنفسه لنفسه ، ولا يحتاج ولا يمكنه أن يدرك ذاته بشيء زائد عليها . وإلا لما كان مدركاً لذاته بوصفها ذاتاً تقول « أنا » (أنائية) ، ويلزم حينئذ « أن يكون إدراك الأنائية بعينه إدراكها هو ، وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها وهو مثالها ، وهو محال » (« حكمة الإشراق » ، ص ٢٩١) . فحقيقة النور إذاً هى الحقيقة الجوهرية للذات كحقيقة حاضرة لذاتها ، كـ « أنا » غير غائب ولا مملوك لموضوع زائد ، لـ « هو » ؛ وعلى هذا فإن الإدراك ليس شيئاً زائداً على ذاته ، بل هو ذاته عينها ، هو ما يجعلك « أنت أنت » (٢) .

ومن هنا فإذا عسى أن يعقل من النسبة بين هذه الماهيات الخالصة التى تصدر عن إشعاع النور الأول فتولد ينابيع أخرى للنور لانهاية لها ، وفى شقوقها وفى إشعاعها المتبادل تذوق لذة النور الأصيل ؟ إنها لا يمكن أن تكون نسبة تجاور لكائنات يمكن فى الحق أن يتحدث عنها بضمير الغائب ، وأن يشار إليها بقولنا « هو » ، « هى » ، « إياه » . إن

= استشهاده بآيات من سورة النازعات : ٤ — هـ (« فالساعات سقاً ») فى نهاية رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » ، نشرها وترجمها هـ . كوربان وباول كروس فى « المجلة الأسبوعية » ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٥٦ و ٧٧ [راجعها بعد فى ملحق هذا البحث] . وفى هذا الاستخدام لعلم الملائكة فى المعرفة ، لا يضاف المحمول للماهية ، مجرد مضافة ، كما يحدث فى موضوع سالب أياً كان ، وإنما هذه الماهية هى التى تظهر فعلاً بمحولاتها وصفاتها ، راجع فى الرسالة نفسها ، الإجابة المنسوبة لى سليمان ، « إذ قال له أحدهم : يا ساحر . فقال : لست بساحر ، إنما أنا كلمة من كلمات الله » .

(١) هذا معنى كلمة « برزخ » فى المذهب الإشراقى . ونحن نعلم أن لها أيضاً معنى متصلاً بشئون الآخرة . فهو الحد ما بين العالم السماوى والعالم الأرضى ، « ما بينهما » (راجع « دائرة المعارف الإسلامية » El تحت المادة) . وكون معناها هنا عالم الأجسام عامة بوصفها ظلمات ، نتيجته أن يجعل المعنى الأخرى مباشراً يجعله شيئاً مجرى فى باطن النفس ، وأن مجرد الصوفى عن نفسه ، فتقوم الماهية الخالصة للالوهية فى رؤياه دون أن تنفذ فيها ، وذلك فى الموقف الأخرى فى « ما بينهما » . راجع هنا البند ٣ .

(٣) راجع « جكمة الإشراق » ، ص ٢٨٥ إلى ص ٢٨٦ ؛ ص ٢٩١ إلى ص ٢٩٤ .

النسبة التي هي أم جميع النسب هي «نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول القيوم» المطلق بذاته ، وهذه الفكرة أفلاطونية محدثة ، بيد أن السهروردي ينقلها إلى المصطلح التقليدي للاهوت الزرادشتي : فهذه الماهية الأولى هي بهمن (فهو مانو، أول الأمهر سپند السبعة، وهو حكمة يزدان) ^(١) ، وبينما نشاهد أن عشقه يوجهه إلى الحقيقة التي هي الماهية الأولى المطلقة ، فإن هذه تشرف عليه بأفضالها وتعاونه ، وفقاً للنظام الذي نراه كذلك في مذهب الملائكة عند أبرقلس ، وهو الذي يعبر عنه بالتعبيرات ἐπιστροφὴ (التوجه إلى) πρόνοια (معاونة ، عناية) ^(٢) . وهذه الصلة تتكرر في الكون كله وترتب الكائنات أزواجاً أزواجاً ؛ فلكل ماهية معشوقها الذي تشتاق إليه في العالم الأعلى ؛ وهذا المعشوق «هو نور قاهر ، وهو سببه ومدده وواسطة بينه وبين الأول تعالى ، من لدنه يشاهد جلاله » (« الهياكل » ، ص ٣٠٢) . وأخيراً « فإن من جملة الأنوار للقاهرة ، أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ، ومكملها بالكمالات العلمية ، وروح القدس (أو جبريل) ، المسمى عند الحكماء العقل الفعال » ^(٣) (« هياكل النور » ، ص ٢٨ ، القاهرة سنة ١٣٣٥ هـ = سنة ١٩١٦ م) .

والآن ! لعلنا نحن هاهنا بإزاء قلب المشكلة وصميمها . فهل هذه المساواة نتيجة مباشرة بينة بنفسها ؟ أم هي استدلال ؟ والفلاسفة بوصفهم فلاسفة ، هل نسبتهم إلى العقل الفعال كنسبة ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب ؟ إذا لم تكن تمت نسبة من موضوع إلى موضوع ، من « ضمير الغائب » إلى « ضمير الغائب » تتفق مع حقيقة هذه الأنوار القاهرة ، فكيف يجوز القول بأن أحدها هو « أيضاً » العقل الفعال ، وكيف يمكن إضافة هذه الصفة إليه ، لأنه حتى في هذه الحالة ، يجب أن يكون لإشراقه ومدده سابقين لتكوين الحكم المنطقي !

(١) راجع « تقدس » بهمن ؛ في أول كتاب «التقديسات» للسهروردي (مخطوطات راغب ١٤٨٠ ، ورقة ١٨٢) .

(٢) راجع ؛ ابرقلس : « شرح القبياس الأول » ؛ لفرة كوزان سنة ١٨٦٤ ؛ عمود ٣٢٨ Proclus : Commentaire du premier Alcibiade éd. Cousin

(٣) راجع ؛ « هياكل النور » ؛ طبعة القاهرة سنة ١٣٣٥ ؛ والترجمة الهولندية التي قام بها سمويل فان دن برج في « مجلة الفلسفة » يناير ١٩١٦ ؛ الهيكل الرابع والخامس S. van den Bergh, in Tijdschrift voor Wijsbegeerte.

وهكذا نستطيع منذ الآن أن نتبين ماذا سيكون موقف الصوفي المدعو إلى النفوذ باطلاً إلى الإيمان — وإلى درجة أعلى —، لأن الواحد هو وحده الذى يستطيع أولاً التوحيد والإقرار بوحداية ذاته، وبهذا يبعد الصوفي عن كل سند منطقي وعن كل معونة أرضية .

إلى هذه النتيجة ينتهى بنا الأمر . فالسهروردى باتخاذ موقفاً ضد فكرة « العقل » الأرسطاليسية — ضد القول بأن العقل هو الله ، ضد كون العقل واحداً بالنسبة إلى جميع الناس ، ضد البقاء ، غير الشخصى وحده ، بعد الموت ^(١) — نقول إنه بهذا قد تابع الكفاح الذى ظل مستمراً ثلاثة قرون ، الكفاح الذى قام به الصوفية فى الإسلام ، من أمثال المحاسبى والخرّاز والحلاج ، ضد كل قول بأن عالم العقل هو عالم الروح ، وهو القول الذى مال إليه الفلاسفة العرب من أتباع اليونان ^(٢) . فنجد المحاسبى صار « علم القلوب » فى مقابل « علم العقول » ، لأن مبدأ النزعة الصوفية يقوم على أساس دعوة إلى أعماق النفس ، لا على أساس تدرج فى بيئة عقلية خالصة . وفضل السهروردى فى هذه المجابهة المستمرة فيما بين الفلسفة والتصوف هو فى كونه قد أتى بجواب من عنده ، بواسطة فكرة النور كما أوحى بها إليه النبوة الإيرانية القديمة . لكن بأية شروط ؟

لنستمع الآن إلى تصريح شخصى آخر نجده فى مستهل كتاب « حكمة الإشراق » . وجه السروردي الخطاب إلى « معشر صحبه » الذين التمسوا منه أن يكتب لهم هذا الكتاب فذكرهم بأنه كتب من قبل رسائل عرض فيها مذاهب المشائين ، وكانت بمثابة مدخل منطقي ومجموعة قواعد للحكمة وآلة لها ، بيد أن أمثال هذه الجهود تذهب سدى ^(٣) . وها هو ذا طريق أسلم وأقرب من تلك الطريقة المشائية ، طريق لم يسلكه بالتفكير المجرد والبحث الصرف ، ولكنه عرفه على نحو آخر يريد الآن أن يبين لإخوانه أسسه حتى لا يستطيع أى شاك أن يشكهم فيه . وهذا الطريق الذى حصل له بالذوق الباطن — أى التجربة الحكيمة ، إن صح هذا التعبير (ذوق يناظرها فى اللاتينية Sapere) — هو « ذوق

(١) الكتاب السابق ، الهيكل الثانى ، فى نهايته .

(٢) راجع ماسينيون : « بحث فى أصول المصطلح الصوفي فى الإسلام » ، ص ٦١ وما يليها *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*

(٣) راجع : « حكمة الإشراق » ؟ ص ١٣ .

إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون (اقرأ: أفلوطين) ، صاحب الأيد والنور ، وكذا من قبله زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه ، أى إلى زمان أفلاطون من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنبا ذقلس وفيثاغورث وغيرها . . . (وهى أيضاً) طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبوزرجهر « («حكمة الإشراف» ص ١٦ — ص ١٨) . وأقاول كل هؤلاء القدماء كانت « مرموزة » . والرموز والأمثال لا تفند — وقد كان هذا أيضاً رد سور يانوس ، أستاذ أبرقلس ، على اعتراضات أرسطو على أفلاطون — ، لذا يقول السهروردي : « لا رد على الرمز » وذلك « لتوقف الرد على فهم المراد ، لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم ، والمفهوم وهو ظاهره غير مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه (الرد) على الرمز » (كما فى شرح قطب الدين الشيرازى على « حكمة الإشراف » ، ص ١٨) (١) .

وأحكم الحكماء المتألهين هو إذاً من يملك التجربة الذوقية ، أى أنه هو من يجمع بين معرفة المقالات الفلسفية وبين التجربة الباطنة للمذهب الصوفى . « وكتابنا هذا («حكمة الإشراف») لطالبى التأله والبحث . وليس للباحث الذى لم يتأله ولم يطلب التأله فيه نصيب ، ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع الجتهيد المتأله أو الطالب للتأله . فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المسائين ، فإنها جنة للبحث وحده ، محكمة ، وليس لنا معه كلام ومباحثة فى القواعد الإشرافية ، بل الإشرافيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية » («حكمة الإشراف» ، ص ٢٥ — ٢٦) . وفى كتاب آخر ، يؤكد السهروردي ويلح فى أنه « يجب على المستبصر أن يعقد صحة النبوات ، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد فى المصحف : وتلك الأمثال نضر بها للناس وما يعقلها إلا العالمون (سورة العنكبوت : ٤٢) » . ويستشهد الشيخ (السهروردي) كذلك بنصوص من الإنجيل ، فيقول : « وأنذر بعض النبوات : أريد أن أفتح فى بالأمثال (متى ، ١٣ : ٣٥) . . . كما أنذر المسيح حيث قال : « إني أذهب إلى أبى وأبيكم ليعث إليكم الفارقليط الذى ينبشكم بالتأويل (قارن يوحنا ، ١٤ : ١٦ ، ٢٦) » (٢) . ثم نراه يكرر القول بأن الأمثال إذا نظر إليها من حيث الظاهر كانت

(١) الكتاب السابق : ص ٢٨ ، ص ١٦ : ص ١٨ إلى ٢٠ .

(٢) راجع « هياكل النور » : الهيكل السابع .

خيالات زائفة ؛ لكن إذا نفذنا إلى باطنها فهل يمكن أن يكون معنى هذا ردها إلى بيئة
تصورية منطقية ، ووضع شبه لوحة تعادل بين الأفكار ؟ لو كان الأمر هكذا ، لحذفنا الشرط
الثاني من شروط المقالة . ولنتذكر ما قيل لنا عن الوجود الماهوي لكل نور ، والذي معرفته
هي بعينها وجوده نفسه ، ولهذا فإن هذا الإدراك لا يمكن أن يكون « هو ، إلا بوصفه » أنا ،
لا بوصفه موضوعاً أياً كان لرؤية نظرية . فالأمثال حكايات ومحاورات ، ونسج من السؤال
والجواب . وفي مستهل الرسالة السماء « أصوات أجنحة جبرائيل »^(١) ، يجد الرائي نفسه فجأة
خلال رؤيته الليلية في حضرة « عشرة شيوخ حسان السماء قد انتظموا هناك صفافاً » ؛
وهؤلاء الحكماء يمثلون مراتب العقول المفارقة (الأنوار القاهرة) التي تهيم على الأفلاك ، وكلها
صامتة عنه ، ما عدا الأخير منها (وهو أقربها إليه) فإنه يقول له لما أن سأله عن سر ملازمة
أولئك للصمت : « لأن أمثالكم ليسوا أهلاً لمحاورتهم . أنا لسانهم ؛ وأما هم فلا يكلمون
أشباهك » . ويلوح تماماً أنها هنا بإزاء ذكرى للملائكة المفسرين الذين نجدهم في مذهب
أبرقلس يفسرون ويكشفون للنفوس الإنسانية عما هو الصمت بالنسبة إلى هذه النفوس ،
وما هو الذي لا يعبر عنه عند الملائكة وعند الآلهة في النظام الأعلى^(٢) . والغرض المعين الذي
يهدف إليه السهروردي في كل هذه الرسالة هو أن « يوحى ، وأن يُشعر بأن اكتشاف معنى
الأمثال التي تحتويها مقصور على وساطة روح القدس » ، أو جبرائيل ، وعلى لقاء وإلقاء السمع^(٣) .
وليس هذا فعل تعقل مجرد بسيط . وبعبارة أخرى ، نشاهد أن جبرائيل يقيم حد عالم البشر
الذي بعده لا يمكن الإدراك بدون مدده وعونه . والانتقال إلى الأقوال في صورة أمثال يحدد
نسبة لا تصير ممكنة إلا بوحى ، لكن هذا الوحي حينئذ سيجعل كل عناصر المذهب التي
أتينا على عرضها حتى الآن عالية على نفسها ؛ وسيضع حداً — على عكس كل واحدة
فلسفية — لنسب المكان والزمان ومظاهرها ، وسيكون هذا محك التوحيد . ولهذا فإن ملك

(١) النص والترجمة منشورتان في « المجلة الآسيوية » Jovrnal Asiatique ، يوليو — سبتمبر
سنة ١٩٣٥ ص ٤٤ و ٦٦ [راجع الترجمة العربية في ملحق هذا البحث] .

(٢) راجع أبرقلس : « شرح على طيباوس » ، لفسر ديل ج ١ ص ٣٤١ Proclus : In Timaeum ،
éd. Diehl ثم « في وجود الشر » ، نمر كوزان éd. Cousin De Malorum Subsistentia ،

(٣) فيما يتصل بهذا الفعل الإدراكي للفهم : « إلقاء السمع » ، راجع « المجلة الآسيوية » JA ،
الموضع السالف ، ص ١٧ تطبيق .

هذا الوحي يجب أن يستثير حادثة واقعية ، لا مجرد بيئة رؤية خُصب .

٣ - التوهم

لكن ماذا عسى أن يكون مدى هذا الحادث الذي له من الواقعية ما يجعله يَشْفَعُ عن الجوهر الحقيقي للواقع ؟ لاشك أننا هنا عند النقطة الأدق الأخطر بالنسبة إلى كل جهد في التفسير ، حيث التوحيد يلتقي بالموحد ، حينما يُكشَفُ له « سر السر » ، في هذه الحال الباطنة التي يصفها المصطلح الصوفي بأنها حال « فناء » و « بقاء » في آن واحد . ولاشك كذلك في أننا نعرف هذا الموقف أيضاً في التصوف النظري في الغرب ، كما يتمثل عند رجل كالسيد إكهرت - ومن السيد إكهرت حتى شلنجر استأنف اللاهوت النظري هذه المسائل التقليدية . ولعله مما يدعو إلى الأسف أن الكتب الكلامية والصوفية ، العربية أو الفارسية ، وعددها هائل ، قد ظل مجهولاً غير معلوم إلا قليلاً ؛ ويمكن أن يقال كذلك من ناحية أخرى إنه إذا كان ثمة شرك دياكتيكي منصوب أمام صوفية التوحيد ، فإن التفسير النفساني والفلسفي المتملق بحالتهم هو الأولى منهم هم أنفسهم بأن يكون قد وقع فيه . وخطيئة إبليس : وهي أنه تجنب النور معتقداً أنه يرى نور نفسه (١) ، تنسبها إليهم أمثال هذه التفسيرات ، مع أنهم فرائس للظفر أو لميلهم الخاص ، فهم لهذا يهتمون هذه الخطيئة وهم المسؤولون عنها . وكثيراً ما يحدث أن تكون المرحلة النهائية لهؤلاء المتصوفة راجعة - بلا تمييز - إلى صورة واحدة للفكر اعتقد أمثال ابن عربي وابن تيمية في الإسلام أنهما وجداها في الحلاج والسهروردي ، الأول (ابن عربي) فرحاً منه بها ، والثاني (ابن تيمية) ليحكم بإدانتهم حكماً لا استئناف له . ومن الحق أن ثمة شركاً ! ومن الحق كذلك أن موقف هؤلاء الصوفية لا يعطيهم أي « تبرير » منطقي ممكن ، يقدم لهم ضماناً ضد تكفير الشرع لهم . فإذا شاء بحثنا هذا أن يميز ويبين كيف أن إخلاصهم نفسه هو الذي يجعل منهم مضطهدين منفيين ، فيجب عليه أولاً أن يوضح « من » هي في نظرهم الذات الواحدة التي تنطق بالتوحيد عن حق .

(١) فيعميه هذا النور لأنه يحجب ؛ راجع ما سينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٧١٢ ، ص ٨٧٥ .

وعليها ، من أجل فهم أمثال هذه « الأحوال » ، أن نبدأ مما يظهر فيها كأساس ومبدأ لتلك التجربة الذوقية التي تضاد البحث النظري . إن تفتح النزعات الصوفية في الإسلام ينشأ عن استبطان تجريبي ، عن تحقيق باطن شخصي لمعنى ومعانى « الكتاب » الذى هو بمثابة أساس الملة . وإنه لمن التبسيط المضلل الحقيقة هذا التحقيق أن ننعى بالقول بقيام تعارض فى تفسير القرآن — وكذلك فى تفسير الكتاب المقدس — بين تيار تفسير بحسب الظاهر وبين تيار تأويل بحسب الباطن . وهاك المبدأ الذى وضعه السهروردى ، وفى إدراكه ما يصوننا عن الخلط بين « الأمثال » التى يستعملها وبين ما يدعى عادة باسم « الرموز » ؛ ومن ناحية أخرى فإن فى إدراكه أيضاً ما يكشف لنا عن مبدأ هذا النوع من الكتابة على هيئة « حكايات » وهو النوع الذى حل محل الكتابة التعليمية المذهبية المنظمة . صرح السهروردى فى « كلمة التصوف » قائلاً : اقرأ الكتاب بوجد وطرب وفكر . وقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك (١) .

وهذا القول يحدد إذا ظاهرة التفسير ، فهو يجعل حقيقة التفسير « فردية » ، ويحول بين انحدارها إلى مرتبة « التعميم » الخاصة بالرموز ، مرتبة البيئة القابلة لأن يدركها مباشرة كل إنسان ، حتى لو كان تطبيقها يمكن أن يتبدى له على أنه نقل « رمزى » وتخفيف من الحرفية التى يحاول هذا النقل أن يشيع فيها الحياة . وهذا التطبيق هو الذى يحدد « مراتب تصدُر المسائل » التى تحدثنا عنها من قبل ، وهو الذى يمنعنا من رد هذه المسائل والبواعث إلى

(١) فى « كلمة التصوف » الفصل الأخير عند نهايته . وهذا هو مبدأ الفهم « المجازى » ، وهو بعيد عن التفسير الحرفى وعن التفسير الرمزى . وقد أشار السهروردى إلى أهميته ، فى كتابه هذا ، الفصل الأول .

أما فيما يتصل بالمسائل التى أثارها الدراسة التجريبية للنحو العربى عند الصوفية ، فراجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٦٩٩ وما يلىها ، و ص ٧١٥ وما يلىها . وقصدت هنا بقولى « مجازى » ما لعل الأفضل — كما نرتفع من خلال الأقوال السالمة إلى تأثير سهل التسترى (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ = سنة ٨٩٦ م) — نقول ما لعل الأفضل أن يسمى الفهم « المطلق » (راجع ، الكتاب السابق ص ٧٠٣ — ص ٧١٠) . ثكنا إذا وضعت الأساس التفسيري « ظاهرة الكتاب » التى جعلها هذا البحث نقطة ابتدائه ، تحدت أساليب التفسير وتفرعت ؛ وهناك لا بد من عمل رئيسى يضع أوجه التوافق ويبحث فيما هو مشترك بين أساليب التفسير الناشئة عن استبطان كل من الكتاب المقدس والقرآن على التوالى . وفى نيتى أن أعود إلى هذه المسألة فى موضع آخر . فضلاً عن هذا فإن السهروردى كان شافئ المذهب ، وهى مسألة لا تخلو من الأهمية بالنسبة إلى تصور الرابطة بين « التسمية » و « المسمى » (قارن النزعة ذات المذهب الظاهرى فى حالة ابن عربى) .

أمور مطروقة عادية ، يمكن تعرفها بيسر ، ويمكن مقارنتها ، بعد ردها على هذا النحو ، فيما بين أوساط معلومة متعددة . وهو إذا ما مورس حدد تفسير السهروردي بإزاء موقفه وأساليب التفسير الفنية عند آخر جيل من الأفلاطونية المحدثة ، من فسروا مجموع مؤلفات أفلاطون والكتب المستورة . وأخيراً نرى أن هذا التطبيق يبين اتجاهاً يقيمه لا على قياس أو استدلال كما يفعل المتكلمون والفقهاء ، وإنما على التمثل الباطن لمضمون النصوص القرآنية ؛ بيد أنه ليس في الوسع تقديم صورة إجمالية له ذات طابع عام .

ولكن أين يجب البحث عن مصدره ؟ سنقتصر على التذكير هنا بالدور العظيم الذي قامت به المدرسة السالمية في الحياة الروحية في الإسلام ، وهي المدرسة التي أسسها سهل القسري (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ = سنة ٨٩٦ م) . ولقد كان لإنتاج أكبر رجال هذه المدرسة ، وهو المتكلم الصوفي المعروف أبوطالب المكي (المتوفى سنة ٣٨٠ هـ = سنة ٩٩٠ م)^(١) أثر عظيم في الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م) وفي ابن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨ هـ = سنة ١٢٤٠ م) . واقتران هذين الاسمين شاهد على أن المذهب قد حقق — أى جعل حقاً — مقتضى الإيمان ، وعلى أنه كان يكفي قلب ، أو بالأحرى كان لا بد من حدوث قلب ديابالكتيكي لجعل هذا المقتضى مليئاً بالنتائج الواحدة^(٢) ، وهذا هو ما احتاط منه السهروردي بعناية . ولكي نفهم السبب في ورود اسم أبي طالب المكي عند السهروردي ، علينا أن نذكر هنا بالمقالة الرابعة عشرة من مقالات السالمية : « إن الله يقرأ على لسان كل قارئ ، وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارئ فإنما يسمعون من الله »^(٣) . فهل هذه المقالة هي الأساس في المقالة التي سمعنا السهروردي يقول بها ؟ على كل حال ، هناك رابطة تقوم على أساس أن تطبيق أو تحقيق إحداها أو الأخرى لا يصبح ممكناً إلا بشرط أن يكون الله نفسه هو الذي يخلق ، في كل لحظة وفقاً للأحوال ، الحرف الملفوظ ، والمعنى الذي يقرأ به ويلفظ .

(١) راجع ما-ينيون : « مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية في الإسلام » Recueil de textes inédits ص ٣٩ — ص ٤٢ . وفيما يتصل بالافتباسات التي أوردها السهروردي عن « قوت القلوب » لأبي طالب المكي ، راجع خصوصاً « كلمة التصوف » ، الفصل الثالث والخامس ، « ورسالت لغت موارن » (رسالة لغة المل) ، الفصل الثاني .

(٢) راجع : « مجموع نصوص » ، ص ٤١ (رواية ابن عربي للمقالة الخامسة) .

(٣) الكتاب السابق ، ص ٤٠ .

فما تقتضيه هاتان المقاتلتان في ارتباطهما يزيل إذاً في آن واحد كل سيادة للتفسير الرمزي .
 وكل تحكم للتفسير الحرفي . ومعنى الأمثال ، وهي لا يفسرها ولا يعلم معناها إلا الله وحده
 (أو الفارقليط ، كما قال السهروردي أيضاً) هو على نحو لا يبدو إلا في هذه الرابطة الفعلية دائماً .
 لكن إذا كان عليك ، من ناحية ، أن « تقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك » ، ومن ناحية
 أخرى إذا كان الله هو الذي يقرأ بلسانك التنزيل ، وإلا لم تستطع النطق به ، فستقوم هنا
 مشكلة معرفة « من » هو القارئ حقاً ، من هو الذي يقص هذه الحكايات ، وبعبارة
 أخرى من هو إذاً صاحب الحق في « الحكاية »^(١) . ومصير هذه الكلمة الأخيرة في اللغة
 العربية يقرب بين معان مختلفة لا يستطيع مفهوم كلمة Histoire في لغتنا (الأوربية) أن
 يدل عليه . فأصلها الاشتقاق يدل على الحكاية والتقليد والتمثيل (في اليونانية *μῦθος*) .
 وهي تدل في النحو العربي على إيراد الحجب لفظاً استخدمه السائل في سؤاله ، بوضعه في
 الموضع الذي كان عليه هو — أي السائل — أن يضعه فيه^(٢) . وفي هذا يتعرض الجواب ،
 « الذي حاكى » السؤال المسموع في صورته الأصلية ، لخطأ في التركيب النحوي . وليس
 المجال هنا مجال التحدث عن كيفية اتخاذ هذه الكلمة للمعنى المناظر للفظين *recit* و *histoire*
 (تاريخ ، قصة) في لغتنا^(٣) . لكن بوضعنا السؤال عن « الحق في الحكاية » ، كما انتهينا

(١) « الحكاية عن الماضي ، منقولة إلى الحاضر » ، و « الانتقال من القول المباشر إلى القول
 المباشر » راجع ماسينيون (الذي وضع المسألة لأول مرة من وجهة النظر هذه) ، « عذاب الحلاج » ،
 ص ٥٢٢ ، و ص ٥٧٦ .

(٢) راجع دي ساسي ، « منتخبات نحوية عربية » ، باريس سنة ١٨٢٩ ، ص ٣٤٢ — ص ٣٤٣
De Sacy : Anthologie grammaticale arabe ، والمؤلف يترجم هذه الصيغة إلى اللاتينية هكذا :
Ambos puto esse Koreischitas? - non sunt Koreischitas . وهذه الحالة ، أعني أن تنير ظاهرة
 « تزيين » الفعل عند النحويين العرب مسألة تصبح عند الصوفي . هنا بتأثير سالمي ، مسألة جواز قراءته
 أو لمكان إجازته ، نقول إن هذه الحالة ليست الوحيدة من بين الأحوال التي نشاهد فيها أنه من هذه
 المعلومات التي تقدمها اللغة العربية والتأمل فيها تنبثق مشاكل يجب على الفلسفة بما هي فلسفة أن تعالجها هنا
 بالاشتراك مع غيرها . فالمسألة هنا هي مسألة « وجوديات التاريخ » . راجع ما حاولنا أن نشير إليه في
 الفرنسية بتمييزنا بين *historique* ، *historial* [الأول يشير إلى الحدوث *Geschehen* بوصفه التركيب الخاص
 بالآنية كل الخصوص ، هذه الآنية التي تجعل من الممكن « تاريخ » العالم أي جملة ذا تاريخ ، وهذا معنى
 اللفظ الثاني] ، ونحن نترجم مارتن هيدجر ، وذلك في كتابنا : « ما الميتافيزيقا؟ يتلوه مقتبسات عن
 الوجود والزمان » باريس سنة ١٩٣٨ *Q'est-ce que la Métaphysique, suivi d'extraits*
sur l'Être et le Temps

(٣) راجع البحث الذي كتبه د. ب. مكدونالد في « دائرة المعارف الإسلامية » ؛ لكن لانزال
 في حاجة بعد إلى بحوث أخرى طويلة .

إليه ، هل يجب القول إذاً بأن « الحاكى » مقضى عليه بحكم وظيفته هذه بالخطأ ، وما هو معنى « الحكاية » ؟ والمشكلة هنا هي مشكلة معرفة كيفية حدوث « الانتقال من الماضى . التام إلى الماضى الناقص » (بالمعنى الوجودى والمعنى النحوى معاً) ، ولا بد لنا هنا من الرجوع إلى تحويل « الزمان » كما يتحقق فى رسالة المؤلف الصغيرة : « العُربة الغريبة » : كيف « يتمثل » فيه المصنف الإشارات القرآنية ، وبخاصة سورة الكهف ، بحكايتها لها بضمير المتكلم (راجع ما سنقول بعد) . والحق فى الحكاية يفترض الحق فى الجواب (القول المباشر) ، وهذا الجواب (أو القول المباشر) هو الذى تتضمنه ممارسة طريقة التفسير السهروردية مما يمثل حاله بحال الحلّاج تماماً . وفى هذا يجب البحث عن « السر » فى هذه الرسائل المكتوبة على هيئة أمثال ، لا على شكل مباحث تعليمية تأثيرها الفعلى يظل دائماً بالقوة فحسب . ومقالة السهروردى الخاصة بقراءة « الكتاب » (القرآن) وبشروط حقيقته « الفعلية » ، وهى مقالة هياها من قبل تكوين طويل لعلم الكلام فى الإسلام ، تدعو إذاً إلى إثارة مسألة « الزمان » و « الذات » كما يضعها التعبير عن الفكر فى العربية . فإذا كان عندنا (الأوربيين) أن حالة « التتابع التاريخى » تكون حالة ممتازة ، هى حالة تتابع يستمر نامياً فى اتجاه خطى مفروض ، ويمكن تحقيقه فى كل حالة من حيث « تعيينه الزمنى » كما هو ، فإننا نجد على العكس من هذا أن الفكر فى العربية يمتاز خصوصاً بأنه يجعل حالة التتابع هذه تدخل كحالة من بين غيرها من حالات المقدم والتالى ، وهى حالات تتوقف « حقيقةها » فى كل حالة على الإرادة الإلهية التى تهبها الوجود . ولهذا فإن المبدأ الذى رأيناه منطوقاً به بدقة مدهشة ، يقتادنا نهائياً إلى « سر الربوبية » ، أعنى إلى ذلك الحق الأسمى الذى لا يملكه إلا الذات الإلهية ، حق قول : « أنا » ، ومنحه مؤقتاً للمؤمن . ومن هذا نستطيع أن ندرك الرابطة بين هذا وبين التعريف الذى وضعه السهروردى للنور الطاهر من حيث كونه ماهية ليست لها مطلقاً صورة « هو » . وعلى هذا فإذا كانت القراءة الحقيقية للقرآن هى قولاً مباشراً (جواباً) وإذا كان « الأنا » الإلهى هو وحده الذى يملك هذا الحق ويحتفظ به فى وجوده إلى أعلى درجة ، فيجب إذاً على المؤمن الذى منح مؤقتاً هذا الحق ألا ينسبه إلى نفسه ، وألا يعيميه « أنه » الخاص ، وألا يضع نفسه موضع « هو » ، ومع هذا فيجب عليه حقاً أن يقرأ . لكن كما أن هذه المسألة تثار ، وهى : كيف يمكن القارى ،

« الحاكى » ، أن يكون كذلك ، اللهم إلا على حساب خطأ فى التركيب النحوى ، كذلك تثار هذه المسألة الأخرى : كيف ينطق بشهادة التوحيد ، دون أن يشهد الناطق على نفسه (يشهد بأنه « الشاهد ! ») ؟ ومأساة رسالة رجل كالحلاج أو السهروردي هى فى أن رسالة الوحدةانية المطلقة الكاملة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه التسكير ، ولا يظل مخلصاً مؤمناً إلا تحت مظاهر الكفر والجحود .

أما وقد تبيننا ينبوع — أو بالأحرى هاوية — المسألة على هذ النحو ، فلندرس بعناية بعض التعريفات التى وضعها السهروردي . فى كتاب « كلمة التصوف » أيضاً يقول (١) : إن التوحيد لا يقصد به ما انتشر عن ادراك الله بالوحدةانية الذاتية والقيومية ، وإنما يعنى تجريد الكلمة (الصغرى ، وهى النفس) عن علائق الأجسام فى المكان ، حتى ينطوى فى الربوبية القيومية كل نظر فى مبادئ الوجود ومراتبه ؛ ولا مقام وراء هذا المقام ، وإن كان فيها مراتب .

ولنستظهر منذ الآن الإشارة إلى هذا العلو الذى يتم بـ « انطواء » المكان ؛ ويناقضه كل تفسير واحد يدعى رد التفاضلات المكانية بواسطة فعل من الفكر المحض . ولننظر إذاً فى كيف أن « الحكيم المتأله » عند السهروردي يكون دائماً على ارتباط وثيق بالصوفى الجرب الذى يتذوق . ولهذا نلخص هنا رسالة صغيرة من شأنها أيضاً أن تعلمنا أن نستخدم فى الفرنسية هذا اللفظ « spéculatif » وفقاً لمعناه الاشتقاقى (speculum = مرآة) وأن نترك المعنى الجارى النائى عن تركيب فيه كثير من التويه . وهذه الرسالة عنوانها : « كشف الغطاء لإخوان الصفا (٢) » . وفيها أن تمت درجات للحكمة النظرية أربعاً تترتب على النحو التالى :

أولاً — إن العلول هو فى ذاته تمثيل ، ومرآة مصقولة الوجه . والمرآة لا قدرة لها إلا

(١) راجع « كلمة التصوف » ، الفصل الرابع والعشرين ، وفيها تعريفات المصطلحات السهروردية .

(٢) « رسالة كشف الغطاء لإخوان الصفا » ، رقم ٢٠ فى الثبوت الذى وضعه رتر . وفى منطوق

العنوان نوع من التذكير بإخوان الصفا فى البصرة ؛ ومشكلة الصلة تقوم خصوصاً على أساس مقياس مقدار الاشتراك فى المصطلح ، وهو مقدار لم يحدد بعد . والتحليل الوارد هنا قد قنا به هنا وفقاً لخطوطة راغب

رقم ١٤٨٠ ، ورقة ٣٠٧ — ب .

على المحاكاة: « (الحكاية !) » ، على تمثيل الصورة التي تنعكس عليها . فمن ينس وهو ينظر في المرآة أن يحسب أن وجوده خلو من كل صورة ، ينسب وجود الصورة التي يشاهدها فيها إلى وجودها نفسه في المرآة . وعلى العكس نجد أن من يعرف ماهي المرآة يرجع الصورة التي يشاهدها فيها إلى الشخص الخارج عن المرآة . فلننظر إذاً إلى مجموع الكائنات الحادثة على أنها انعكاسات مشاهدة في مرآة ؛ ولا تعز كالآتها إلى هذه الانعكاسات ، بل أنظر إليها جميعاً كمرآة وحيدة ، تبلغ مرتبة أهل « المشاهدة » .

ثانياً — وفي مرتبة أعلى سنفهم أن معرفتك أو إدراكك لا يتميز من ماهيتك (أى أن « معرفته » هي عين « وجوده ») ، وأن وجودك ينطوى إذاً على كل موضوعات إدراكك . هنالك تصير أنت نفسك « المرآة » ؛ فلا تعامل الوجود الذاتي في شيء آخر غيرك أنت .

ثالثاً — والآن لنتفهم إمكان ماهيتك ، وتفهم أن هويتها مع نفسها وكونها « هي » ، لا تملك وجودها بذاتها . ولا تتخذها بمثابة مكان تنظر منه إلى الأشياء ، بل أنظر إليها كلها على أنها إشعاعات للحضرة الأحدية ، وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات . رابعاً — وأخيراً ، المرتبة النهائية . قطعت نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن « وجود » الأشياء قائم بها . وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء « وجودك » من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء . هنالك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هي الله تعالى ، له الحمد !

وهذا الموجز الصغير يبين لنا كيف أن النص يحمل بطريقة دقيقة مدهشة كل مسالك الفكر والوجود نحو « الكشف » الحقيقي وتحقيق الذات الأحدية الإلهية . وعرض المؤلف لا يقتصر على مجرد « بحث ظاهرياتي » ؛ إنما يريد تحقيق الحقيقة الفعلية للتوحيد بكل دقته . وتمت رسالة أخرى خصصت لعرض المذهب الصوفي وفيها تحديد لهذا السلوك بعقدها مقارنات توضح المسألة بلامدعاة لأي لبس ، وهي « رسالة صغير سيمرخ »^(١) ؛ وفيها بيان

(١) « رسالة صغير سيمرخ » (بالفارسية) . ثبت رتر ، تحت رقم ٦٧ ؛ وقد نشرها اشيبس وخنك في « ثلاث رسائل Spiess-Khattak; Three Treatises » ، ترجمة فرنسية في مجلة هرمس Hermès ، السلسلة الثالثة ، ٣ ، ١٩٣٩ . والنص الذي حللناه هنا هو الفصل الأول من القسم الثاني

وجوب نسيان الصوفي ذاته ، بل ونسيان نسيانه : « فطالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ؛ وهذه الحال تعد من الشَّرْكِ المقنع . كلا ، إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظة التي يفتي فيها معرفته في العارف ، لأن الذي يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذي يعرفه ، لا يزال في حال من أتجه قصده إلى المعرفة نفسها » .

ونمت أربع درجات تتدرج حتى الكمال النهائي للتوحيد الذي يكون درجة خامسة ، هي الحد النهائي :

أولاً — درجة من يقولون : لا إله إلا الله . وهي درجة سائر الناس ممن لا يضيفون الألوهية إلا إلى الله .

ثانياً — ومن يقولون : لا هو إلا هو ، وهؤلاء ينفون عن « الهو » الإلهي كل أنواع « الهو » ، أعني أنه لا أحد غيره « هو » يقدر على أن يسميه « هو » ، لأن كل « هو » يصدر عنه ويشق منه .

ثالثاً — ومن يقولون : لا أنت إلا أنت . والذين ينطقون بهذا أسمى من السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شيء غائب ، وينكرون كل « أنت » تريد أن تشهد على نفسها بهذا .

رابعاً — لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة ؛ وهو لهذا « مشرك » لأنه يقول بوجود الثنائية وجوداً فعلياً . ولهذا فإن الصيغة التي يكمل بها التوحيد هي : « لا أنا إلا أنا » .

بيد أن هذه الصيغة تعد كفرأ إلا عند من تذوقوا معنى هذه المقالات التي حاولنا تحليل ما فيها وعرفوا كيف أن « أنا » عند الصوفي ليس هذا « الأنا » الذي يقول : « أنا » ، وإنما هو : الأنا الذي فصل عن الأنا ، « أنا » تجاوزاً من الله إلى الإنسان ، أي تقال على الإنسان على سبيل المجاز^(١) . ولكن هذا المظهر الدال على الكفر وما يبرره من إدانة هو بعينه ما يدفعه المؤمن فداءً لهذا اللطف الذي دعى إلى التمتع به . لهذا يضيف السهروردي قائلاً إن هذه الصيغة كلها ليست بعد إلا حجباً ، والمتقدمون في الطريق يفرقون هذه

الكلمات الثلاث (هو، أنت، أنا) في بحر الفناء ؛ هنالك تسقط الأوامر والنواهي، وتختفي كل إشارة « كل شيء هالك إلا وجهه » (سورة القصص : ٨٨) (١) .

وهذا التوحيد للواحد لا يتم إذا بعملية يكفى فيها أن تكون موافقة لاتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعال الذى يتحدث عنه الفلاسفة الخالص ؛ ولهذا السبب فإنه يعلو على اعتراض ابن سينا على إمكان الاتحاد الصوفى . ذلك أن ابن سينا قد خلط بين الوحدة الوجودية والوحدة العددية (٢)، ولعل هذا الخلط أن يكون هو القلب الذى لامفر منه والذى يجعله التفكير الفلسفى يحدث لحقيقة التجربة الصوفية ، بمعارضتها (أو بأن يستبدل بها) بمضاد ديبالكتيكى هناك حيث يستشعر « الفناء » على أنه شرط « البقاء » ، أى شرط السرور « بالاثنية » مع الله (٣) . ولهذا فإنه عند ابن سينا مثلاً أن الماهية المخلوقة لا يمكن أن تتقبل إشعاع الجلال الإلهى ، لأن هذا الأخير يبدو لها دائماً محجوباً بحجاب . ومن هنا كان الجهد لإقامة فكرة الحب الصوفى على فكرة عن الحب أكثر عموماً ، وهو جهد يفضى إلى لقاء وتوفيق بين الحب الصوفى والحب الدنيوى . فإذا كان الحب ينزل من السماء كنور إلهى خلال الدرجات النزولية للموجودات ، فليس ثمت على الأقل مواجهة تضع صاحبها فى خطر الخروج عن ذاته ، فالماهية المخلوقة يمكن ، حسبما نشاء ، أن تنتقل من « تصوير » إلى آخر ، وأن تتصرف ، كذات ، فى اعتبارات تكون فى تبادل ديبالكتيكى . وعكس هذا تماماً هو ما يحدث عند الحلاج والسهروردى ، وفقاً لإلهام يهمل التوفيقات ويحيل فكرة الحب الدنيوى نفسها . والحجاب نفسه ما هو إلا شرط للحب ، ولكنه « الأنا » ، المخلوق ، هو عينه هذا الحجاب ، وهو الذى يجب عليه إذاً أن يقبل التضحية بنفسه ، ويُجذَّب .

وكثرة ورود النصوص الخلاجية فى ثنايا مؤلفات السهروردى تشهد بأن هذا الأخير كان شاعراً بالرابطة التى تربط بين حالة الحلاج وحالته هو الخاصة ، ولن تفهم شخصية

(١) قارن « أخبار الحلاج » نشرها وترجمها لوى ماسينيون وباول كراوس ، باريس سنة ١٩٣٦

تحت رقم ٥٧ : قال الحلاج : « ما وحد الله غير الله ، وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله » .

(٢) راجع فى كتاب ماسينيون : مجموع نصوص Recueil de textes ص ١٨٩ ، نص ابن سينا .

(٣) شرح نصير الدين الطوسى ، ورد فى « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٥ ، تعليق ٣ .

السهروردي ولا إنتاجه على تمامهما بدون هذه الرابطة ، وهناك يتعرض للمرء خطأ ألا يرى في المذهب الإشراقي غير تركيب براق لعناصر حضارية متباينة . وهناك واحدة من هذه الاقتباسات التي في لهجتها الحادة ما يوضح لنا المماثلة التي أكدناها هنا (١) :

بدا لك سرّ طال عنك اكتنأه ولاح صباح كنت أنت ظلامه
وأنت حجاب القلب عن سرّ غيبه ولولاك لم يطبع عليك ختامه

وقد أمكن السهروردي القول بأن كل الحكماء الذين يعد نفسه ورثتهم كانوا على اتفاق في مسألة التوحيد . لكن يجب أن نؤكد أن هذا التوحيد كان عند السهروردي يتبدى بكل ما يقتضيه ، حتى الاستشهاد ، والاستحالة على المؤمن أن يبرر لنفسه ضرورته ، أي بكل خصائصه الخلاجية . ولنقارن الآن التناقض الباطن الذي يتضمنه — وصورته الأولية توجد معكوسة في حالة إبليس — كما يصفه الحلاج (٢) : « واعلم أن العبد إذا وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه (٣) . ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي . وإنما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من يشاء من خلقه (٤) » . وينظر استحالة الإشارة إلى الله كأنه شيء وقسرن تجليه نفسه برمز ، القضاء على كل المميزات العقلية أو الحسية التي تكون « الأنا » ، الهوية الإنسانية ، ومعنى هذا تجريد العقل بل والقلب أيضاً . وفي دعاء مشهور أورده السهروردي مراراً (٥) ، يقول الحلاج :

فأين ذاك عنى حيث كنت أرى فقد تبين ذاتي حيث لا أين

(١) حفظها لنا الدواني ، أحد الذين شرحوا السهروردي . راجع النص والترجمة في « ديوان الحلاج » ، نشرة ماسينيون ، سنة ١٩٣١ ، ص ٨٦ ، برقم ٥٢ .
(٢) في جوابه عن سؤاله النهرواني لما أن سأله أن يفيد بكلمة من التوحيد ، « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٢ .

(٣) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠ (= « الديوان » ، برقم ٥٥) .

هوية لك في لايتى أبداً كل على السكل تلبس بوجهين

(أي : هويتك تتمثل في أعماق وجودي أبداً ، فأدعاء إضافة كل على السكل إنما هو وهم مزدوج) .

(٤) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٣ : سئل الحلاج عن التوحيد فقال إنه : « تمييز الحدث عن القدم ، ثم الإعراض عن الحدث والإقبال على القدم » .

(٥) « الديوان » ، برقم ٥٥ (= « أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠) . وهو هنا يدعو الله لتخليصه من هويته . وفيما يتصل بالآيات المذكورة هنا يضاف إلى الإشارة « كلمة التصوف » (الفصل الثالث) الإشارة إلى « الألواح العبادية » مخطوطة برلين ، ورقة رقم ١٥٣ !

وبمناسبة هذا الدعاء الذى يسأل فيه الحلاج الله قائلاً :

بينى وبينك إني يزاحمنى فارع بإننيك إنني من البين

يلاحظ السهروردي أن الحلاج ، وقد سأل الله بهذا البيت أن يرفع هذه البقية ، قد أعطى حق « تصرف الأغيار فى دمه » (١) .

ومن هنا فإن كل إشارات الأمثال وكل نتائج كتاباته التعليمية تكذب التفسيرات المفروضة ، سواء منها ما فيه قدح وما فيه مدح من أمثال تفسيرات ابن تيمية وابن عربى (٢) ، وهى التى تتجه بمذهب السهروردي اتجاهاً نحو مذهب الواحدية ، نقول إن تلك الإشارات والنتائج تنحون نحو عرض فكرة « انطواء » كل النسب المكانية التى تدع للفكر المنطقي ملاذاً وتمكن من الامتثال النظري . ولقد صنع السهروردي فى الفارسية لفظ « ناكجا أباد » (البلد الذى لا أين له ، أو المكان غير المتمكن !) ؛ ونحن نجد فى ثلاث من رسائله المكتوبة على شكل أمثال . فى استهلال رسالة « مؤنس العشاق » نشاهد ثلاثاً أشخاصه القلق والشهوة والجمال . فالقلق يجعل الشهوة فى تعلق بالجمال الإلهي ، ومن هذا التعلق ولد الـكون كله . وهو الذى يأتى لزيارة يعقوب فى بلاد كنعان ، وحينما يسأله يعقوب من أين أنت ، يجيبه : « أنا قادم من ناكجا أباد » (٣) . والحكيم الذى يسأله الرأى فى رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » يجيب مشيراً إخوانه المصطفين فى صفوف أسبق منه ، قائلاً : « قد وصلنا إليك من ناكجا أباد (من حيث أين لا أين) » (٤) ، وبقية الحديث كلها تتجه إلى نفس هذا المنفى الغريب (هذا المكان غير المتمكن) . وأخيراً نشاهد فى رسالة « ألفت موران » (لغة النمل) أن السهروردي يذكر أن أبا طالب المكي قال عن الرسول ، كما قال أيضاً عن شيخه الحسن بن سالم ، إن المكان انطوى عليه (كأنه بساط طوى عليه) ، أى (١) راجع ، « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٢ ، تعليق ٣ ، وكذلك « أربعة نصوص غير منشورة خاصة بثبت مؤلفات الحلاج » باريس سنة ١٩١٤ ، ص ٨١ س ٢٣ — ص ٢٥ L. Massigon : *Quatre textes inédits relatifs à la bibliographie de al Hallāj* (٢) راجع « أخبار الحلاج » ص ٥٢ تعليق ٦ . (٣) « رسالة : مؤنس العشاق » ، راجع ترجمتها الفرنسية فى « مباحث فلسفية » *Recherches Philosophiques* سنة ١٩٣٢—١٩٣٣ ، ص ٤٠٠ . (٤) راجع النص والترجمة فى « المجلة الآسيوية » *JA* ، ص ٤١ ص ٥ — ٦ ، و ص ٦٧ [راجع الترجمة العربية بعد] .

أن الكون والمكان قد زالا عنه ، ويذكر قول الحلاج المشهور عن النبي (مسألة المعراج) إنه « غمض العين عن الأين »^(١) . وهذه الأقوال مفروضة أنها مروية عن قاض حكيم وسط جمع من السلاحف ، سرعان ما صرفته وشتمته قائلة : « كيف يمكن ما هيمة متمكنة أن ترفع عن المكان وتتحرر من أنجاساته الستة ؟ » . ثم قذفته بالطين صائحة : « لقد عزلناك ! أنت معزول ! » وقد كان هذا تصويراً سابقاً لمصير السهروردي^(٢) .

وهذا الإمكان هو فعل الفكر الذي يتم الحركة العكسية لنشر الموجود وهو يتمكن ويتحيز ، فيطويه وينطوي على « النقطة » الأولى غير المتحيزة ، وهي لحظة ابتدائه ، وبهذا يعلو على كل الاتجاهات الممكنة « في هذا العالم » . وهذا العلو ، بالعود على نفسه ، للمكان الذي هو كل مكان العالم — هو الذي « تحكمه » وترويه رسالة صغيرة تحمل عنواناً مليئاً بالمعنى هو « الغربية الغربية »^(٣) . والاتجاه الذي يريد الإشارة إليه ، وهو المرئي بعد انتهاء كل الاتجاهات ، هو بلاد ما وراء النهر ، هو الجبل الأشم ، سيناء . وسيناء هي أولاً الحنة الكبرى ، والمصيبة العظمى ، ويوم الحساب ، ففيها امتنعت على موسى (راجع سفر الخروج أصحاح ٣٣ : ٢٠) معاينة الله وجهاً لوجه ، ولهذا نظر إلى مسألة موسى هذه على أنها النموذج الكامل للحب الصوفي ، لأن موسى بتعبيره عن هذه الرغبة في الرؤية المباشرة (لله) قد عبر حقاً عن رغبة في الموت . ويتابع السهروردي هذه المسألة فيقول إن سيناء هي السر المحجوب في الكتب اللاهوتية وفي أمثال الحكماء ، ثم خصوصاً في قصة سلامان وأبسال التي وضعها مؤلف قصة حي بن يقظان (أي ابن سيناء^(٤)) [والمقصود القصة الأصلية، لا قصة-

(١) المقتبسات المأخوذة عن « قوت القلوب » للمكي والواردة في الفصل الثاني من « رسالت لفت موران » قد وردت أيضاً في « كلمة التصوف » ، الفصل الثالث (وقد مزجناها هنا) وكلمة الحلاج هنا مأخوذة عن « كتاب الطواسين » ، راجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٨٤٢ .
(٢) وكذلك أيضاً كل الأمثال الواردة في هذه الرسالة . وهذه الرسالة ليست « قصة » فيها فعل مستمر يتقدم خطوة خطوة ، وإنما هي حدث من الصور ، وفي كل مرة تستعاد الحالة كلها على وجه من أوجهها الممكنة ، حتى تثبت على وضع أخير .

(٣) رسالة « الغربية الغربية » . وكنا قد قرأنا اسمها من قبل في « المجلة الآسيوية » (ص ٢٤ — ص ٢٥) : « الغربية الغربية » . لسكنا وجدنا أن قراءة الدكتور رتر (تحت رقم ١٩، ص ٢٧٩) تتفق مع النص أكثر .

(٤) كل هذا على الرغم من النقد الذي يوجهه السهروردي في مواضع أخرى إلى بعض أقوال ابن سيناء ذات النزعة المشائية المغالية . راجع فيما يتعلق بالصلة بينهما : « المجلة الآسيوية » ، ص ٣١ — ٣٣ .

ابن طفيل [] ؛ ففى نهاية هذه الأخيرة حديث عنها ، حيث يقال : « ولربما هاجر إليه أفراد من الناس » (١) . ومستهل رسالة « الغربية » يتحدث عن رسالة بعث بها إلى سجين الظلمات وقد جاءت بها حماسة من بلاد سبأ (سورة النمل : ٢٢) ، وهى رسالة من أبيه يقول له فيها إنهم يشيرون إليه بإشارات ولكنه لا يفهمها ، وهم يدعونه ولكنه لا يأتى ، وبأمرونه بأن يأوى إلى جبلهم ويبلغ أهله بأن يركب السفينة (سورة الكهف : ٧٠) ويقول : « بسم الله مجراها ومرساها » (سورة هود : ٤٣) (٢) ؛ وكل ما قدرت ملاقاته فى الطريق مشروح فى هذه الرسالة (٣) .

وميزة هذه الرسالة (« الغربية الغربية ») أنها تبين لنا طريقة تفسير السهروردي للقرآن ، فى تطبيقه « التاريخى » . فالمواقف التى فيها « فى العهود الماضية » أشخاص يختارون تعين مراحل رحلة تمت فى « العهد الحاضر » ، وتسلسلها ، بما فيه من ضرورة ومفاجأة ، يكون تطورا دراميا يمتد حتى الخروج من المقابر والكهوف ، وعند سفح أعلى الجبال العالية ؛ وكل النصوص القرآنية ، والإشارات إلى موسى وسليمان ونوح ولوط وعزرا ، كلها قد نقلت إلى ضمير المتكلم ، إلى الحاضر ، مما أفضى إلى قلب « لزمان » الفعل ، حتى نصل إلى قوله الأخير : « فأنا فى هذه القصة » ، أى أنه هو بعينه الغريب الذى اغترب فى الغرب ، فى قرية القيروان « الظالم أهلها » (سورة النساء : ٧٧) الذين ألقوا به فى أعماق بحر لا يسمح له بالخروج منه إلا فى الليل فقط كما يشيم من بعيد برق نجد ، هذا الإقليم الممنوع من دخوله . ولا بد من الرحيل ، الرحيل حقاً « والخروج من مصر » (بنفس الصورة التى خرج بها

(١) راجع ميرن ، رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسة الأولى ، ص ١٢ من النص ، وص ٢١ من الترجمة Mehren; Traités mystiques d' Avicenne
(٢) الآية الأولى (سورة الكهف : ٧٠) تشير إلى رحلة موسى مع الخضر ، والثانية (سورة هود : ٤٣) إلى سفينة نوح .

(٣) راجع مخطوطة عاشر ٤٥١ ، ورقة ، ٣ و ٣٧ (وأنا أدين للدكتور رتر بصورة شمسية لها) : « منه من الهادى أيبك ولنه باسم الله الرحمن الرحيم . كم شوقناكم فلم تشتاقوا ؛ ودعوناكم فلم ترحلوا ، وأشرنا (إليكم) فلم تفهموا... واعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسى المستوى على نواحي الكسوف . فإذا أتيت وادى النمل فافض ذلك وقل الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أمانتنا وإليه النشور . وأهلك أهلك واقتل امرأتك لأنها كانت من الغابرين . وامن حيث تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين . فاركب فى السفينة التى باسم الله مجراها ومرساها . فى الرقعة جميع ما هو كائن فى الطريق . »

مانى ، وهو يموت، من مصرائيم) ، وهذا يفترض قراءة « سفر الخروج » قراءة كتاب نزل في حالته الخاصة. وبلغ سيناء هو بالنسبة إلى النفس العود إلى « أبيه » الذى يسكن المشرق كما تقول الآية : « (يا أيها النفس المطمئنة) ارجعى » (سورة الفجر : ٢٧ - ٢٨) ، لكن حذار أيتها النفس أن تفهمى من الوطن دمشق أو بغداد أو أى وطن آخر أرضى .

وهذه اللعنة نراها واردة في مستهل رسالة السهروردي الموسومة باسم « كلمات ذوقية ونكتات شوقية »^(١) ، والتي هى على هذا النحو بمثابة صلة لرسالة « الغربية الغربية » . وفيها إيضاح لقول النبي : « حب الوطن من الإيمان » ، وفي كعبة هذا الإيمان تدعى النفس للدخول ، منكرة للهمياكل التى هى الأبدان الأرضية كما تفكر الأصنام وتحطمها . فإذا ما عرفت معنى الوطن الحقيقي ، وعرفت أن حب الأوطان الأرضية هو مبدأ كل خطيئة ، فخرج من هذه القرية الظالم أهلها ، واذهب إلى عبادان ، القرية التى بعدها تنمى الحدود كلها^(٢) . ثم يورد أمثلة وشواهد ، أولاً على هيئة أمثال . فيمثل القمر على أنه عاشق الشمس لا يتوقف أبداً ، بل يظل فى سيره ومنازله حتى يرتفع من منزلة الهلال إلى سمت البدء ؛ وفى إبان تمة تنعكس عليه أشعة المعشوقة (الشمس ، ملكة الكواكب) ، وتحرق كيانه الذى هو بطبعه ظلمة . فإذا نظر العاشق المسكين إلى نفسه لا يبصر بعد شيئاً إلا وجده مملوءاً بهذا النور ، هنالك يصيح : « أنا الشمس » . وهذه الإشارة إلى العبارة الوجدانية الإلهية المشهورة التى قالها الخلاج : « أنا الحق » ، تبدو بوضوح فى النص : أبو يزيد البسطامي والخلاج وغيرهم من أصحاب التجريد كانوا أقماراً فى سماء التوحيد . ولما كانت أرض قلبهم تتلأأ بنور ربهم ، كانوا يظهرون السر الظاهر والباطن . والله الذى يُنطق كل شئ هو الذى أنطقهم ، فإن حقيقته تنطق بلسان أوليائه^(٣) .

وبهذا القول الأخير نبلغ « المبدأ » الأوحد الذى بصرتنا به نظرية السهروردي فى قراءة القرآن ، فيثبت لنا على أنه « الواحد » الذى يوحد نفسه بنفسه فى شهادة الإيمان التى

(١) مخطوطة عاشر ، ٤٥١ ، ورقة ٣٧ ب — ٤٢ ب .

(٢) هذه المدينة التى توجد فى أقصى جنوب بابل هى إذاً بمثابة الطرف المقابل للصوفى للمدينة

الغربية ، القيروان .

(٣) الموضع السالف ، ورقة ٣٩ ب — ٤٠ .

ينطق بها المؤمن الواصل إلى الشعور بشعوره، وفي الوقت نفسه نشاهد في النهاية كيف أن التسوية بين العقل والروح، وهى التسوية التى وصفها الفلاسفة الخلفاء بأنها مساواة تصويرية فكرية، هؤلاء « المتصرون (١) » (أساتذة الفلسفة)، تدل على العكس من هذا هنا على نسبة بين نظامين، لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر، إلا « بمحو »، « بتجريد » كامل للعقل والقلب. وهذا الانتقال ليس ثمرة بيئة مأخوذة من علوم العقل، ولكنه إخلاء السبيل لمن خاطبه الحلّاج قائلا :

أنت بين الشّفاف والقلب تجرى مثلَ جَرَى الدموع من أجفان
وتحلُّ الضميرَ جوف فؤادى كحلول الأرواح فى الأبدان (٢)

وبعلم القلب هذا يتابع السهروردى طريق الحلّاج كما يسير فيه إلى نهايته، كما هو مشاهد فى صفحة من كتاب «الألواح العمادية» فيها مقتبسات هامة تدور حول هذا الموضوع (٣).
« واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » (سورة الأنفال: ٢٤). والسهروردى يلح فى تأكيد أن « القلب » هنا لا يقصد به العضو المادى، بل النفس، النفس التى يسميها الحكماء باسم « النفس الناطقة »، والروح هى النفس الذى نفخه الله فى آدم فجعل منه نفساً حية (سورة الأنفطار: ٨، وسورة الحجر: ٢٩): وعلى هذا فإن الله وهو نور (سورة النور: ٣٥)، النفس من أمره ونوره (راجع سورة الإسراء: ٣٧: «الروح من أمرى»); وفى هذا تقوم الرابطة بين النفس وبين الله: فكيفانها من النور لأنها النظام، ولأنها الأمر الخالق الصادر من الله الذى هو نور. وعلى هذا الأساس، لاعلى أساس تحول للفكر المنطقى، تقوم أفضلية نظام الروح على نظام العقل، وليس هذا بينة إشاراق مثالى خالص، ولا حكماً مجرداً، إنما هو تحقيق فعلى، فى الخلق (كُنْ)، هذا الفعل أو الأمر الذى يأمر بالرجعة أعنى بتوحيد الواحد، ويثير الرغبة فى الموت كما أبداها موسى، ورغبة الحلّاج التى أشار إليها

(١) ماسينيون: « مجموع نصوص غير منشورة » ص ١٨٩.

(٢) النمس والرجعة فى « ديوان الحلّاج » تحت رقم ٦١، وفى « عذاب الحلّاج » ص ٥١٧؛

قارن رقم ٦٨ :

يا سر سرى تدق حتى تخفى على وهم كل حى

(٣) فيما يتعلق بما سيتلو، راجع « الألواح العمادية »، مخطوطة برلين، ورقة ١٠٢ — ١٠٣،

السهروردي في هذا المقال مورداً نصين من أهم النصوص . فهو يقول إن الحلاج قد أشار إلى رجعة النفس حينما صاح (١) :

اقتلوني يا إِثْقَاتِي إن في قتلِ حياتي
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي

وهذا أيضاً هو ما عناه بهذه الكلمات (٢) :

هيكلُ الجسمِ نورِ الصِّمِيمِ صمَدُ الروحِ دَيَّانٌ عليمٌ
عاد بالروح إلى أربابها فبقِيَ الميكلُ في التُّرْبِ رميمٌ

ولكيلا يكون ثمت خطأ في فهم الباعث على مثل هذا الدعاء الذي يتخذه السهروردي وصفاً لحاله ، يختم هذا لمبحث الطويل في معنى « القلب » بخاتم ما علمه الأنبياء ، فهو يقول : إن هذا ما علمه المسيح حين قال : تشوقوا الرؤية أبيكم في السماء ؛ وزاد على هذا فقال : أبي وأبيكم ، وذلك لوجود نسبة من النفس إلى القدوس ، وهي التي أشار إليها بهذه الكلمات : لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها (يوحنا ، أصحاح ٣ : ١٣) . وعن نبينا ورد في التنزيل : « ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى » (سورة النجم : ٨ - ٩) فإن لم تتجرد نفسه عن مكان جسمه حقاً ، لن يكون قد دنى من اللامكان (ورقة ١١٥٣) .

ويكفينا هنا أن نسجل أن السهروردي يفسر حالة الوجد التي اعترت النبي ليلة المعراج وفقاً للتفسير الذي قال به الحلاج : فالنبي ، وقد وقف حواسه البدنية ، خلف وراءه رغائبه ومشاعره ، وطاف بالحرم المحدود بقاب قوسين : ماهية الله الصافية (٣) . ولكن هذا النطاق حد ، ولذا فإن النبي لا يتفقد الماهية الإلهية إلا برؤية روحية ؛ وإلا لكان الحد مكانياً بدوره . وهذا هو بدون شك تفسير المدرسة الواحدية ؛ ولكن بقاء السهروردي على مذهب الحلاج

(١) مطلع القصيدة العاشرة المشهورة (في الإفاقة من غلبة الحالة) ، راجع « ديوان الحلاج » ، ص ٣١ - ص ٣٥ . وإلى الإشارة الواردة ص ٣٣ إلى « لغت موران » ، أضف « الألواح المادية » ، ورقة ١١٥٣ .

(٢) « ديوان الحلاج » ، تحت رقم ٥٣ . وإلى المصدر : السهروردي في « البستان » للدواني ، أضف « الألواح » ، ورقة ١١٥٣ .

(٣) ماسينيون : « عذاب الحلاج » ، ص ٨٥٢ وما يليها ، ص ٨٦٠ وما يليها .

في هذه المسألة الرئيسية ليحدد مكانه في تاريخ التصوف في الإسلام . وإن رسالته الصوفية بكل دقتها هي التي أضفت طابع الحق على المعرفة النظرية بوصفها كمال الدين النبوى ، ولم يشأ أن يفصل الواحد عن الآخر أبداً .

* * *

وإننا نعرف كيف أجيب الحلاج إلى طَلِبَتِهِ . والتفاصيل الخاصة بقضيته ومعناها ومداها ، هذه القضية التي أهتمت لها بغداد طوال عدة سنين في مستهل القرن العاشر (الميلادى = الرابع الهجرى ، وقد توفى الحلاج سنة ٩٢٢ م = ٣٠٩ هـ) ، نقول إن هذا كله قد أوضحه الأستاذ ماسينيون إيضاحاً كاملاً حاسماً إلى حد أن كل أبحاثنا مدبنة له في هذا الباب . أما فيما يتصل بمجالة السهروردي ، فالملابسات التي أحاطت بها أشد غموضاً بكثير . وما نعلمه مباشرة عن طريق تلميذه الشهرزورى هو أنه جاء من ديار بكر إلى حلب في الوقت الذي كانت فيه حكومة هذه المدينة في يد ابن صلاح الدين ، الملك الظاهر (١) . فقامت صداقة عمية مخلصه بين الشيخ الفتى وبين ابن السلطان . ثم خلف لنا هذا المؤرخ لحياته (الشهرزورى) صدى للمجاذلات المتزايدة عنفاً والتي جرت بين السهروردي والعلماء والفقهاء . ويلوح أن السهروردي قد خلع معهم كل تحفظ ، فصرح بكل ما في أعماق فكره ، مستخدماً تعبيرات شائكة جداً . فما أسنح الفرصة إذاً ليس فقط عند الحساد والقيورين الذي دافع الشهرزورى بنبل عن شيخه ضد افتراءاتهم ، بل وأيضاً عند أولئك الذين وضعت في أيديهم المسؤولية السياسية في نظر صلاح الدين ! في شذرة من حوار دقيق نقله إلينا مؤرخ لا يلوح أنه متهم بعطفه على الشيخ (٢) ، نرى أن التهمة الرئيسية التي وجهها الفقهاء ضد السهروردي هي أنه قال في كتبه إن الله يملك ، إن شاء ، أن يخلق نبياً ؛ فأجاب السهروردي بأن الله قادر على كل شيء ، فقالوا : إلا على خلق نبي ، فأجاب سائلاً : هل الاستحالة هنا مطلقة أو غير مطلقة ؟ فقالوا له : أنت كافر : ويلوح كذلك أن ابن تيمية (٣)

(١) فيما يتعلق بتفاصيل موته ، راجع الشهرزورى ، « نزهة الأرواح » ، ص ٩٧ — ص ١٠٠ .

(٢) عماد الدين : « البستان الجامع » ؛ وهذا النص بسبيل أن ينشره كلود كاهان Claude Cahen في « مضبطة الدراسات الشرقية » Bulletin d' études orientales ، وهو الذي تفضل فنبهنى إلى الموضوع المشار إليه هنا .

(٣) راجع : ابن تيمية ، « مجموعة الفتاوى » ، القاهرة سنة ١٩١١ ، ج ٥ ، ص ٩٣ . وفيه يقارن حالة السهروردي بحالة ابن سبعين .

هو الآخر لم يأخذ على السهروردي شيئاً غير أنه ادعى النبوة . وهذه الدعوى تذكرينا بقضية مشهورة هي قضية الشاعر الكبير ، أبي الطيب « المتنبي » ، الذي ظل هذا اللقب مرتبطاً به أبداً ، وقد اتهم بأنه مشترك في مؤامرة القرامطة ، تلك الحركة التبشيرية الاجتماعية التي اجتمعت فيها دعوى الشيعة في الخلافة مع غنوص كانت كلمته الأخيرة القول بنسبية الأديان^(١) . ومن الحق أن الحلاج قد استعار أشياء من المصطلح الغنوصي الإسماعيلي ، لكن بعد أن بدل في معانيها تبديلاً كاملاً^(٢) ؛ ومقياس هذا التبديل يمكن أن نقول إنه هو أيضاً المقياس الذي يحدد نسبة الطابع الشخصي الذي يربط فيما بين الجانبين الكبيرين من نتاج السهروردي ، والمقياس الذي يكون وحدتهما . بيد أنه من الجلي أنه في نهاية القرن الثاني عشر (السادس الهجري) كان صلاح الدين لم ينتصر على الخلافة الفاطمية إلا بعد جهد جهيد ، هذه الخلافة الفاطمية في القاهرة ، التي كانت الأمل الأكبر عند القرامطة ؛ كما كان لا يزال في عراك مع الفرنجة ، ولذا كان عليه أن يهتم بالخطر السياسي الذي كشف عنه العلماء والفقهاء في تقاريرهم إليه عن السهروردي ، قائلين إنه لو ترك حياً ، لأفسد عقيدة الملك الظاهر ؛ وإذا أطلق سراحه ، عم فساداً في البلاد . ووفقاً لهذه التقارير أرسل صلاح الدين إلى ابنه يأمره بقتل الشيخ . بيد أن الملك الظاهر لم يقطع هذا الأمر ، لأنه كان يحب الشيخ . فاستأنف العلماء محاولاتهم عند صلاح الدين مما جعل هذا يرسل إلى ابنه مهدداً بإياه بخلع من إمارة حلب إذا استمر على رفضه . ما ذى جرى ؟ لسنا نعرف على وجه الدقة ، فالأخبار متباينة . بعضها يقول إن الشيخ مات مخنوقاً ، والبعض الآخر يقول إنه مات قتلاً بحد السيف ؛ وقسم ثالث يؤكد أن الشيخ قد امتنع بنفسه عن كل طعام حتى دعاه الله إلى جواره .

هل صحيح أن الملك الظاهر قد انتقم من الذين اتهموا السهروردي ، فيما بعد ؟ مهما يكن

(١) راجع ، ماسينيون : « المتنبي أمام العصر الإسماعيلي في الإسلام » ، مذكرات المعهد الفرنسي بدمشق سنة ١٩٣٦ (Mém de Massignon: Mutanabbi devant le siècle ismaélien de l'Islam) P. Inst. Fr. de Damas ؛ ور . بلاشير : « شاعر عربي في القرن الرابع الهجري... أبو الطيب المتنبي » باريس سنة ١٩٣٥ ، ص ٦٦ - ص ٨٤ : R. Blachère, Un poète arabe du IV siècle de l'Hégire ؛ (٢) راجع المقارنة الدقيقة الخاصة بالاصطلاحات ، التي قام بها ماسينيون في « أخبار الحلاج » ،

من شيء ، فإننا لم نشأ أن نعلق أهمية على الملابس الخارجية لهذا الموت . فمساكنة السهروردي في « تاريخ النزعات الصوفية في الإسلام ، وهو تاريخ لا يخلو من مأس » ، والصلة الروحية العميقة التي تربطه برجل كالخلاج ، أو بتلميذ أحمد الغزالي ، وهو الشيخ الفتي عين القضاة الهمداني ، الذي مات مثله شهيداً بعد أن جاوز الثلاثين بقليل — هذه الصلة تقوم قبل كل شيء على تشابه طريقهم في الوجود والحياة ، كما تتحدد في توقعاتهم ، وفي توثبهم المشترك سعيًا وراء الموت ، هذا الموت الذي تقبلوه مقدماً على أنه جزاء عادل عن هذا الكفر الذي فرض عليهم إيمانهم بميثاق التوحيد نفسه أن يتظاهروا به (١) .

وهكذا حاولنا في هذه الصفحات أن ندرك الوحدة الكامنة في هذا الفكر . وأن نفهم الأساس في هذا الوجود اللذين بدا لنا أول الأمر عند السهروردي على أنهما تعبير عن العزم على متابعة تراث النبي وحكام إيران ، أعنى في اعتناقه لمذهب في النور جاء ، في مقابل الطبيعيات السماوية عند أرسطو ، يعبر عن نفسه باغة علم الملائكة في إيران القديمة ؛ ثم رأينا كيف أن هذه الكلمة تستلزم وتولد مقالاً في شكل أمثال ، لأنها حادث واقعي فيه ينتظم النفس ذلك النور الذي يسبقها ويهيمن عليها ، وليست مجرد بحث نظري ؛ وأخيراً رأينا هذا الحادث وقد بلغ كماله في توحد الواحد الذي يجر المؤمن به إلى الموت عامراً بذشوته . وها هنا باب لا تستطيع تحليلاتنا النفسانية أن تتجاوزه ، وسؤال لا يستطيع أي جواب أن يقدم إلينا سره ويحل معناه .

لقد بدأ السهروردي حياته الروحية بنفحة من شعر الخلاج في التوحيد :
لأنوار نور النور في الخلق أنوارُ وللسر في سرّ المُسرّين أسرار (٢)
وقضى عمره يوقع عليها متنوع الألحان .

(١) توقع ولحساس سابق عبر عنهما بوضوح عين القضاة الهمداني (الذي أعدم في الليلة السابعة من جمادى الآخرة سنة ٥٢٥ هـ = ٧ مايو سنة ١١٣١) ، فقال : « نسأل الله الموت وال شهادة ... » نسأله النار والنفط والحصير » ، راجع محمد بن عبد الجليل ، « المجلة الآسيوية » Journal Asiatique ، يناير — مارس سنة ١٩٣ : ١٨

(٢) نشره اشيبس في « ثلاث رسائل » ١٠٥ G. Spies : Three Treatises وورد في « أخبار الخلاج » ، برقم ٣٣ (= « ديوان الخلاج » ، برقم ٢٢) .

مراجع

1. A. Ritter, Phililogika, IX. Die vier Suhrawardi. I. Shihâb al Din . . . al-Suhrawardi al Maqtûl (in Der Islam, 24. Band, 1938, Heft, 3-4, p. 270-286).

فيه تحليل ووصف لمخطوطات السهروردي الموجودة في استانبول ؛ كتبت ثمين بثلاث وتسعين رسالة .

2. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, I, 436-438

والملاحق ج ١ ص ٧٨١ .

3. L. Massignon, Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris, 1929

في الصفحات من ١١١ إلى ١١٣ : مقتبسات ، ومجل ترتيب تاريخي ممكن . وكتب⁺ الأستاذ ماسينيون الأخرى :

a. La Passion d'al Hallâj ;

b. Essai sur les origines du lexique technique ;

c. Le Dîwân d'al Hallâj ;

d. وأخبار الحلاج .

فيها المعلومات والإشارات الضرورية لكل بحث في بيان مكانة السهروردي .

٤ — كتاب «حكمة الإشراق» ، طبع حجر بطهران (سنة ١٣١٦هـ = سنة ١٨٩١م) .

ومعه في داخل النص شرح قطب الدين الشيرازي (المتوفى سنة ٨١١هـ = سنة ١٣١١م) ،

وهو شرح متصل ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠هـ = سنة ١٦٤٠م) تملأ الهوامش .

5. Max Horten, Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi, Halle a. S. 1912

تحليل موجز جداً للكتاب السابق .

4. Muhammad Iqbal. The development of metaphysics in Persia. London. 1908, p. 121-150

عرض جيد ، ولو أنه يراعى مقولات فلسفية عامة جداً . ومسألة الرابطة بين العلاج وبين السهروردي لم يتعرض لها .

٨ — كتاب « هياكل النور » ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٣٥ هـ .

9. De Tempels van het Licht (in Tijdschrift voor Wijsbegeerte), Januari 1916, p.p. 30-59.

ترجمة هولندية قام بها فان دن برج S. van den Bergh للكتاب السابق ، وزودها بتعليقات تبين الصلة بينه وبين تيارات الفكر اليونانية .

١٠ — مادة « السهروردي » في دائرة المعارف الإسلامية ، كتبها فان دن برج .

١١ — « رسالة مؤنس العشاق » ، نشر النص الفارسي الدكتور أوتو اشبيس

O. Spies في دلهي ، سنة ١٩٣٥ (Jamia Press)

12. Le Familier des Amants.

ترجمة فرنسية للرسالة السابقة ، مع مقدمة لهنري كوربان (صاحب هذا البحث) ، وظهرت في « المباحث الفلسفية » ج ١١ (١٩٣٢ — ١٩٣٣ ص ٣٧١ — ص ٤٢٣)

Recherches Philosophiques

13. Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Journal Asiatique

(رسالة أوزير جبرئيل) .

رسالة فلسفية صوفية نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنري كوربان وبول كروس

في « المجلة الآسيوية » Journal Asiatique ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ١ — ٨٢ .

14. Three treatises on mysticism . . . edited and translated by Otto Spies and S. K. Khattak. Stuttgart, 1935

كتاب يشتمل على النص الفارسي مع ترجمة إنجليزية لرسالة « صفيّر سيّمشرغ » ورسالة « لغت موران » ، وكذلك ترجمة السهروردي للنص العربي « لرسالة الطير » لابن سينا إلى الفارسية ؛ والنص العربي لترجمة حياة السهروردي الواردة في « نزّه الأرواح » للشهرزوري (راجع النقد الذي كتبه بول كروس في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » Orientalistische

Literaturzeitung ، سنة ١٩٣٦ عمود ٥٣٩ — ٥٤١) .

15. Deux épîtres mystiques de Suhrawardi ترجمة فرنسية لبعض مما في السابق d'Alep par H. Corbin : Epître de la modulation du Simorgh et Epître de la langue des fourmis, in Revue Hermès, 3e série, III, 1939

أرى من المهم أن أسجل منذ الآن مشاهدة توضح الصلات بين الصوفية في الاسلام والصوفية المسيحيين السريانيين ، في مجال التجربة الإشراقية هذا . أجل إن الأفكار والمصطلحات ترجع فيما بينهما إلى أصول بعيدة ومشتركة ، لكن نمت ماهو أكثر من هذا فقد قام فنسنت ببيان أوجه الاتفاق (والاستعارات) بين نتاج الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥هـ = سنة ١١١١ م) وبين نتاج العالم اليعقوبي الكبير ابن العبري (المتوفى سنة ١٢٨٦ م = ٦٨٥ م) وهنا يلاحظ أن الإشارات التي يلجأ السهروردي في مقدمة رسالته في وصف « السيمرغ » الصوفي ، قد أخذها ، وبحروفها ، ابن العبري في مقدمة كتابه « الحماة » (ترجمة فنسنت Wensinck ونشر في لندن سنة ١٩١٩ ، ص ٣ - ٤) . لكن من الواضح أن الأمر هنا لا يتعلق بالسيمرغ ، وحتى بالحماة القاتلة ، رسولة نوح ، ولكن بالرمز الصوفي للروح القدس .

١٦ - « كلمة التصوف » . (يحضر اشپيس الآن نشرة لنصها العربي) .

١٧ - ترجمة فرنسية للسابق مع تعليقات (ستظهر في « مجلة الدراسات الاسلامية » (Revue de Etudes Islamiques) .

١٨ - « كلمات ذوقية ونكتات شوقية » . راجع رتر : فيلولوجيات ٩ ، تحت

رقم ٢١

راجع « فهرست المخطوطات العربية في معهد اللغات الشرقية بمدينة سان بطرسبرج » ،

سنة ١٨٩١ Les manuscrits Arabes ... ds l'Institut des Langues Orientales وفيه يورد د جونتسبرج D. Güntzburg النص الكامل (ص ٢ - ٩) لرسالة مجهولة تكون القسم الثاني من المخطوط رقم ٢٣٠ (ورقة ٦١ ب إلى ٦٧ ب) . ولقد استرعى اتفاق العنوان فقامت بمقارنتها بالمخطوط عاشر أفندى ٤٥١ ، ١ ، ورقة ٣٧ ب - ٤٢ ب ، فوجدتها هي بعينها رسالة السهروردي . وعلى هذا فإن هذه النشرة ، برغم كل ما فيها من أخطاء ، قد كانت أول نشرة ظهرت لنص من نصوص السهروردي ، دون علم من الناشر بذلك .

رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » *

الرسالة الصغيرة التي كتبها السهروردي بعنوان « آوزر جبرئيل » هي في جوهرها قصُّ لرؤيا سماوية وقعت له ذات ليلة ، وفي خلال هذه الرؤيا تلقى من شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادئ الحياة الصوفية . فبعد التحميد المعهود نعلم أن الدافع إلى كتابه هذه الرسالة كان مناقشة أليمة جرت في محفل من الناس : ثم يعرض لنا المصنف الظروف التي وقعت فيها هذه الرؤيا (الليلة، واختفاء الصور والعلائق الحسية) ، وبعد أن ذكر ما استشعره من خوف في أول الأمر وهو في حضرة هذا الشيخ الحكيم الذي ليس شيئاً آخر غير « العقل الفعال » ، أنشأ يقص علينا حديثه معه .

وفي وسعنا أن نميز فيها قسمين وفقاً لما ورد فيها من تعليم يفاظر التكوين الروحي المزدوج الذي يجب أن يظفر به الصوفي الكامل .

في الأول نجد النقاط الرئيسية في المذهب الكوني التقليدي : « صدور » العقول والأفلاك ، وما بينها من علاقات متبادلة ؛ وإيجاد العناصر ، وإيجاد عالم الكون والفساد . بيد أن العرض هنا ليس عرضاً تعليمياً ؛ فالحكيم المتحدث هنا لا يقيم الحجج ولا يعقد البراهين من أجل إقناع السامع ، بل كل إجاباته تلقى تحت ستار الأمثال ، وفي تبادل الأمثلة

* كتب هنري كوربان وپاول كروس مقالة بعنوان : « أصوات أجنحة جبرائيل » لسهروردي رسالة فلسفية صوفية ، نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنري كوربان وپاول كروس « في » المجلة الآسيوية Journal Asiatique ، عدد يولييه — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ١ — ٨٢ :

Suhrawardi d'Alep. Le bruissement de l'aile de Gabriel, traité philosophique et mystique, publié et traduit, avec une introduction et des notes, par H. Corbin et P. Kraus.

وقد ترجمنا منها هنا الفصل الثاني كقائمة للترجمة العربية لرسالة السهروردي هذه ؛ ثم ترجمنا الشرح الفارسي الذي وضعه شارح مجهول الاسم (وجد الناشران شرحه هذا في مخطوط شهيد على باشا برقم ٢٧٠٣ ورقة ٢٠٠ ص إلى ٢٠٨ ص وتاريخه سنة ١٢٣١ هـ ؛ راجع ص ٥٠ رتر في مجلة « الإسلام » H Ritter, in Der Islam ٢١ ص ١٠٧) ، عن الفارسية وعن الترجمة الفرنسية التي وضعها الناشران أما ترجمة نص رسالة السهروردي نفسها إلى العربية — وهي الترجمة الواردة هنا — فقد وجدها الأستاذ ماسينيون في الأوراق التي خلفها المأسوف على شبابه الممتاز پاول كروس ، ولابد أنها من عمله ، وقد أثرتنا هنا نشرها — على حالها ، إلا في قليل جداً من المواضع — ، بدلا من قيامنا بترجمتها من جديد لحياءاً لذكرى هذا العالم الذي كان انتحاره أكبر خسارة في تاريخ الاستشراق المعاصر .

والأجوبة يتوالى موكب الصور دون أن يكون مجموعاً متجانس الأجزاء . وليس في هذا كله تمثيل « رمزي » للحقيقة الواقعية ؛ فالصور المستخدمة ليست في تناظر ولا محاكاة للأشياء ؛ وليس في مقدورها أن تكون سلسلة متصلة مساوية مناظرة لما تكفي نفسها بنفسها ؛ إن هي إلا دليل للتأمل الباطن تدعو إليه الأشياء التي لا تدل عليها هذه الصور ، بأن توحى بوجود مماثلة في أحوالها وأحوال الأشياء الحقيقية (راجع التمثيل « بالركوة ذات الأحد عشر ثنيا » ، وبالأرحاء التي يديرها أولاد ، الخ) . وقيمتها من حيث كونها رموزاً ليست في مشاركتها في وجود الأشياء ، وإنما في فعل الفكر نفسه .

ولا مناص لنا من الاعتراف بأنه لولا الشرح الذي وضعه لها شخص مجهول الاسم والذي كان لنا في هذا خير دليل ، لما كان في استطاعة فكرنا نحن أن نقوم بهذا الفعل من أول لحظة ، ولأمكن أن تظل قيمة هذه التشبيهات مجهولة كأنها ألفاظ ومسميات .

وبعد هذه الأسئلة المتصلة بنشأة العالم يطلب الرأي (السهروردي) من هذا الحكيم أن يعلمه « علم الخياطة » ، هذا العلم الذي صرح عنه من قبل فقال إنه حرفته الرئيسية . لكن هذه الخياطة ليست إلا إحداث الحوادث في العالم السفلي ، أي تركيب الهيولى والصورة . لذا لا يستطيع الحكيم أن يجيب التلميذ إلا بقوله إن هذا العلم غير ميسر للنوع الإنساني ؛ وكل ما يستطيع أن يعلمه إياه من هذا العلم هو « قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة » . وهذه المعرفة الجزئية المأخوذة من العملية السكونية ليست إلا الطب (١) . وهنا يمكن أن نعد المرحلة الأولى من مراحل التعليم الصوفي قد انتهت .

والقسم الثاني فيه مجموعة من الأسئلة من نوع آخر مختلف تماماً . بل إن الاصطلاحات نفسها لتتغير تغيراً محسوساً . فبدلاً من الصور التي كانت في القسم الأول ترمى إلى معلومات كونية وفزيائية ، نشاهد هنا سلسلة من الاصطلاحات والرموز الدينية تماماً ، وتعبيرات قرآنية (الكلمة ، الروح ، اللوح ، الخ) ، وتفسير كثير من الآيات القرآنية ، وذكر الأبيدية الصوفية (الجفر) ، الخ .

(١) قارن هذا بدور الطب في نهاية « رسالة الطير » لابن سينا ؛ وهي الرسالة التي ترجمها السهروردي من بعد إلى الفارسية .

ثم يسأل صاحب الرؤيا الحكيم الشيخ قائلاً : « علمنى الآن كلام الله » . واللهجة هنا تختلف تماماً ، بيد أن الجواب فيه تحفظ : « ما دمت فى هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى . ولكنى أعلمك قدر ما أنت ميسر له » . وهناك يلتقنه الشيخ حروف هجاء عجيبة استطاع بها أن يفهم معنى كل سورة من سور القرآن ، وهى معان لا تستطيع الحدود ولا الأقيسة أن تدركها .

ومن العسير جداً أن نقوم بتحليل دقيق وعرض يخضع لجدل السؤال والجواب وما يستلزمه من عفو الحديث . بيد أننا نود مع ذلك هنا أن نجمع عناصره حتى يسمح بزيادة فهم ما يتلى فى سياقه . إن هناك مسائل ثلاثاً تسود هذا القسم من الرسالة : الأولى مسألة الروح (الروح القدس والروح المخلوقة) ؛ والثانية ترد فى سياق التحدث عن « جناح جبرائيل » بوصفه مبدأ النظام فى العالم السفلى ، فذكر « صدور » الكلمات أو الأنوار ، وآخرها جبرائيل نفسه ؛ والمسألة الأخيرة هى التى يتحدث فيها عن جناحى جبرائيل : الجناح المضىء والجناح المظلم ، ويكشف عن معنى كليهما .

والمسألة الأولى بمثابة تقديم ومدخل للمسألتين الأخريين ، لأن جبرائيل نفسه هو الروح القدس ، فلا بد إذن من بيان مكانته فى المدارج الكونية . إن لله كلمات كبرى هى الأنوار الصادرة عن نوره ؛ وجبرائيل آخرها ، فهو الملك الذى بعثه الله لينفتح فى آدم من روح الله لما أن خلقه ؛ وهو كذلك الملك الذى أرسله الله من بعد إلى مريم . وتتلو هذا شواهد عدة من القرآن على أن الروح القدس معناها جبرائيل وأنها هى الكلمة . وبنو الإنسان هم « الكلمات الصفراء » الصادرة عن هذه الكلمة .

وقوله إن لجبرائيل جناحين يجر إلى إشارة سريعة إلى أسرار علم الملائكة ، وبخاصة إلى معنى عدد الأجنحة التى منحها الله لكل درجة من مدارج الملائكة (راجع سورة الملائكة : ١) . ولكن هاهنا مشاكلكل من الغموض بحيث يرفض هذا النص أن يطيل القول فيها . وفى مقابل هذا نرى أن معنى جناحى جبرائيل يفضى إلى عرض مسهب للثنائية التى تقوم أصلاً للطبيعة المخلوقة . ويمكن أن نقارن هنا بين الطريقة التى يعبر بها السهروردي

عن حال العالم متلججاً إلى الرمز بالجنّاحين ، وبين الثلاث : جمال ، عشق ، قلق — وهم « الأخوة » الثلاثة المتولدون عن العقل الأول ، كما يبدون في مقدمة رسالة « مؤنس العشاق » ، ممثلين في أشخاص تاريخ سيدنا يوسف كما يرد في الكتاب المقدس : يوسف ، زليخا ، يعقوب .

ومن بين الإجابات الأخيرة التي يختم بها الحوار ، نرى واحداً منها يجيب عن سؤال عن كل هذه التشبيهات : « قلت للشيخ : فما هي ، في آخر أمرها ، صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن عِلِمَتْها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها قط » . ونرى جواباً آخر يبين أن هذه القرى التي يتحدث عنها القرآن (سورة النساء : ٧٧) ، وهي « الظالم أهلها » ، تدل على مقام « الكلمات الصغرى » ، معبدها الخاضع للفناء والفساد ، ولكنها هي نفسها خارجة عن الزمان والمكان .

وهنا لا تنتهي الرسالة بنتيجة ثابتة كما هو الشأن في ختام المباحث التعليمية ذات البراهين . ويطلع النهار ويجد التلميذ نفسه وحيداً ، يعمره شوق لا يبلغ مداه التعبير . ولا جدوى بعد في الدموع والصيحات ، وما يبقى هو الدعوة المضمرة المتضمنة في مستهل الحديث : « ما دمت في هذه القرية ، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى » . ولهذا فالواجب إذاً ألا يفكر ، بل أن يرحل . ويعود فعلاً إلى بيته . أما معنى هذه العودة فقد شرحه السهروردي في موضع آخر .

رسالة أصوات أجنحة جبرائيل

للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المقتول

بسم الله الرحمن الرحيم . تقديس دون نهاية يحق لحضرة القيومية وحدها ، وتسبيح دون قصارى يحذر بجناب الكبرياء من غير شريك . سبحان القدوس الذي هوية كل ما يمكن أن يقال له : « هو » ، تستمد من هويته ، ووجود كل ما في الأماكن اشتق من وجود من لا يمكن عدم وجوده . وصلاة وسلام على روح السيد (محمد) الذي يفيض ضوء طهارته على الخافقين ، ويصل للمعان شعاع شرعه إلى المشرق والمغرب ؛ وعلى أصحابه وأنصاره جميعاً .

مقدمة

حدث في يوم من الأيام في محفل ناس قد أصاب بصرهم الرمء ، أن رجلاً سخر بمناصب سادات الطريقة وأئمتها ، ولقصر نظره تكلم من غير روية في مشايخ السلف . ولأجل تقوية رأيه المنكر ، استهزأ بمصطلحات المتأخرين ، حتى بلغت جسارته أن أورد حكاية عن الأستاذ أبي علي الفارمذي (١) رحمه الله ، قائلاً : إنه سُئِلَ لِمَ سَمِيَ ذُوو الخرقَة الزرقاء (٢) بعض الأصوات أصوات أجنحة جبرائيل . — فأجاب : اعلم أن أكثر الأشياء التي تشاهدها حواسك تنبعث من صوت أجنحة جبرائيل . وقال للسائل : إنك أنت أحد أصوات أجنحة جبرائيل . وقد أبى ذلك الخصم المتعسف أن يعترف بمثل هذا الكلام قائلاً : ماذا يمكن أن يكون معنى هذه الكلمة إلا هذياناً مزخرفاً ؟ ولما بلغ تجاسره إلى هذا الحد شمرت

(١) هو أبو علي الفضل بن محمد الفارمذي ، تلميذ أبي القاسم القشيري (صاحب « الرسالة » المعروفة باسمه) وأستاذ الغزالي ؛ كان أحد الصوفية الذين قالوا « بالتوقف » في مسألة الحلاج . راجع : معصوم علي شاه ، كتاب « تاريخ الحقائق » (طبع حجر بطهران سنة ١٣٩١) ص ٢٤٧ ؛ وجامي ، « النفحات » (نشر ف . نساو وليس F. Nassau-Lees في كلكتا سنة ١٨٥٨) ، ص ٥١٩ — ص ٤٢١ ؛ والطار ، « تذكرة الأولياء » ، نشر نيكسون Nicholson ، ج ١ و ٢ ، أنظر فهرس الأعلام تحت المادة ؛ والمجويري ، « كشف المحجوب » ، نشر اتشكوفسكي Zukovski ص ٢١١

(٢) فيما يتعلق باللون الأزرق لخرقة الصوفية ، راجع أوتو براتسل ، « رد الغزالي على الإباحية » ، (محاضر جلسات أكاديمية بايرن للعلوم ، القسم الفلسفي التاريخي لسنة ١٩٣٣ ، ج ٧ [منشور سنة ١٩٣٣]) ص ١٢ ، تعليق G. Pretzl : Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibahiya (Sitz.Ber. Bayr. Ak. d Wiss., Phil. hist. Abt.) Die Tor : ٢٩٨ ، ص ٢٩٨ ، « شخصية محمد » ، « وتور أندريه ، Andrae Person Muhammads

عن ساعد الجد لأزجره بتلك الحدة نفسها في سبيل الحق ، ورفعت ذيل المبالاة إلى كتفي ، وطويت كسَمَّ تحملي واعتمدت على ركبة الفطنة . وسميته على طريق الشتم بليداً عامياً ، وقلت : إنني سأشرح لكم أصوات أجنحة جبرائيل بعزم مصمم ورأى صائب . فافهم أنت ، إن كنت رجلاً وكان فيك خلق الرجال .

ولأجل هذا أدعو هذه المقالة باسم أصوات أجنحة جبرائيل مبدأ الحديث

في يوم ما انطلقت من حجرة النساء^(١) وتخلصت من بعض قيود ولقائف الأطفال^(٢) كان ذلك في ليلة انجاب فيها الغسق الشبهى الشكل مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردى ، وتبددت الظلمة التي هي أخت العدم^(٣) على أطراف العالم السفلى .

وبعد أن أمسيت في غاية القنوط^(٤) من هجمات النوم أخذت شمعا^(٥) في يدي متضجراً ،

(١) سم : أى تخلصت من أكدار عالم الأجسام . وهو ينسب الأنوثة لى هذا العالم بسبب أنه محل الإحساس والشهوات ودار اللذائذ الطبيعية . قارن ما يقوله في « الغربة الغربية » : « أخذونا مقيدين بسلاسل وأغلال من حديد » (ورقة ١٣١) ؛ « نجانا الله من أسر الطبيعة وقيد الهوى » (ورقة ٣٥ ب) . — وهذا الكلام يكاد ينصه أن يكون هو نفس الكلام الوارد في رسائل لأخوان الصفا (القسم الرابع) .

(٢) سم : يقصد بالأطفال الحواس الظاهرة التي تخلص منها ؛ وقوله « بعض » قيود الملح ، احتز به عن لدخال الحواس الباطنة (في هذه العبارة) . وذلك أن الحواس الباطنة هي آلات الإدراك وحواظف المعاني السكّية ، كأنها الحرائن لها .

(٣) سم : يقصد بهذا العدم فناء عالم المحسوسات أمام بصر وفراغ من كان مشغولاً ، لأن عدم الاشتغال هو من خواص الليل ، راجع كذلك : « الغربة » (ص ٣١ ب) ، ففيها أن معراج النفس « إذا أمسى » ، وكذلك : « وبيننا نحن في الصعود ليلاً وفي الهبوط نهراً » .

(٤) سم : أى بعد أن يست بسبب القيود الحسية ؛ لأن النوم اختار في الملائق الحسائية ، فإذا انتبه الإنسان من نومه يدرك عالم المقولات ويكتشف الغيبات ويحيط بالمغيبات الحقيقية ، كما قال أمير المؤمنين على كرم الله وجهه : « الناس نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا » . ولكن هذا التنبيه لى عالم المعاني موقوف على موت عالم الصورة (الجسماني) . وقد قال نبينا عليه السلام في حديث مشهور بياناً للسرور الغامر للكائنات : موتوا قبل أن تموتوا ، أى موت بالموت الحقيقي قبل أن تموتوا بالموت الطبيعي . أو (كما يقول هذا البيت الفارسي) :

تبل أن تشمر بالموت الطبيعي جرب الحمل لجنات النعيم

— وفيما يتعلق بهذا المعنى المزدوج للموت ، راجع ابن سينا : « رسالة في دفع الغم من الموت » ، نشرة ميرن ، رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسة الثالثة ، ص ٥٢ من النص العربي .

(٥) سم : يقصد المؤلف بهذا الشمع ، العقل ؛ بمعنى أنه هو الذي يرشد النوع الإنساني بفضل النور =

وقصدت إلى رجال قصر أمي^(١)، وطوفت في ذلك الليل حتى مطلع الفجر^(٢). وعندئذ سنح لي هوس دخول دهليز أبي^(٣). وقد كان لذلك الدهليز بابان : أحدهما إلى المدينة، والآخر إلى الصحراء والبساتين^(٤). قُمتُ فأغلقتُ الباب الذي يؤدي إلى المدينة إغلاقاً محكمًا، وبعد رتبه قصدت إلى الفتق الذي يؤدي إلى الصحراء^(٥). وعندما رفعت الترس نظرت وإذا عشرة شيوخ^(٦) حسان السياء قد اصطفوا هناك صفًا صفًا. وقد أعجبتني هيئتهم وجلالتهم وهيئتهم وعظمتهم وسنهم، وظهرتُ في حيرة عظيمة من جمالهم وروعهم وشمائلهم حتى انقطعت عني مكنة نطقي^(٧). وفي وجل عظيم وفي غاية من الارتجاف قدّمتُ رجالاً وأخرتُ أخرى. وعندئذ قلت لنفسى : شجاعة ! لنسكن مستعدين لخدمتهم وليكن ما يكون ! فسرتُ

== الذى يرفع الإنسان من حضيض الشقاء إلى أعلى السعادة . وفي القرآن الكريم والأحاديث النبوية وكلمات المرتضى دلائل على هذا ، ولا داعى لذكرها هنا خوف الإطالة .

(١) ~ : معنى هذا التعبير الرمزي غير واضح تماماً . فإذا كانت « الأم » معناها الهيولى ، أى الجسم ، في مقابل الأب ، أى العقل ، فإن « رجال قصر أمي » يمكن أن يقصد بهم الحواس الباطنة ؛ ولذا يجب إذاً أن نعطي لكلمة « النساء » المذكورة من قبل معنى « الحواس الظاهرة » ، وأن نفهم « الأطفال » بمعنى العلائق الحسية المادية عامة . ويجوز أيضاً أنه قصد إلى التسوية بين « الأم » و « النفس » . والشارح ، بحذفه كلمة « مادر » ، قد تجنب هذه المشكلة ؛ ونراه يصرح العبارة : « وقصدت إلى رجال القصر » هكذا : « لما أن انطلقت من حجرة النساء ، ومعناها العلائق الجسمانية ، قصدت قصر الرجال ، أى العالم الروحاني والملائكة ؛ وهذا هو ابتداء سلوك الطريق إلى العالم المعقول » .

(٢) ~ : يقصد بمطلع الفجر الإرادة الغيبية وظهور أنوار عالم الهى .

(٣) ~ : يقصد بالدهليز (خانكاه) وجود نفسه ، وبأبيه علة وجود نفسه ، وهى العقل . فإذا كان هذا حقاً ، يمكننا إطلاق فعل الأب على فعل العلة . ويقصد بدخول الدهليز سر باطنه والتفكير في أرجاء نفسه .

(٤) ~ : يقصد بهذين البابين : النفس والجسم ، فإنهما بابان أحدهما لعالم النفسانيات والآخر لعالم الجسمانيات ؛ والباب الذى إلى المدينة يحدد التعلق بعالم الأجسام ، والباب الذى إلى الصحراء والبساتين يحدد التعلق بعالم الأرواح .

(٥) ~ : أى تركت المحسوسات واتجهت إلى المعقولات .

(٦) ~ : برؤية هؤلاء الشيوخ المشرة يكشف المصنف عن العقول العشرة التى هى فوق دنس الهيولى ، ومقدمة عن المواد الجسمانية ، يعنى انكشفت لى الملائكة المقربون من الله الذى يلزامون سر عزة الله الغيب ، وهم الوسائط بين واجب الوجود وبين النفوس الإنسانية .

(٧) ~ : كأن جمالهم وكلامهم كانا محضين وكل السكالات الممكنة كانت موجودة فيهم بالفعل ، ونظراً إلى هيئتهم الكبرى وعظمتهم بقى نظر بصيرتى المتجه إلى جمالهم ساكتاً من التحير .

رويداً إلى الأمام^(١) ، قاصداً للسلام على الشيخ الذى وقف فى طرف الصف^(٢) . غير أنه بسبب غاية حسن خلقه سبقنى بالسلام وتبسم فى وجهى تبسماً^(٣) لطيفاً حتى تجلى شكل نواجهه أمامى^(٤) . ورغم مكارم أخلاقه وشيمه بقيت مهابته تغلب على نفسى . فسألته قائلاً : من أين أقبل هؤلاء السادة يشرفوننى ، إن جاز لى السؤال^(٥) ؟ فأجابنى الشيخ الذى على طرف الصف فقال : إننا جماعة متجددون^(٦) ، وقد وصلنا إليك من حيث أين لا أين^(٧) .

لم أفهم مقاله . فسألته فى أى إقليم توجد تلك المدينة؟ فقال : فى إقليم لا تجد السبابة إليه متجهاً^(٨) . وإذ ذاك علمت أنه شيخ مطلع^(٩) . قلت : أخبرنى وكرامتكم ما الذى يشغلكم

(١) س : لم أجد نفسى بعد على استعداد للاتصال بهم والتحدث إليهم ، نظراً لى أن ذكرى بعض التملق المادى وقفت حائلة بينى وبينهم .

(٢) س : الشيخ الذى وقف فى طرف الصف يمثل العقل الفعال . فإشارة المصنف لى أنه فى طرف الصف لأنما لأن وجوده ومرتبته متأخران عن العقول الأخرى . ويسمى آخر العقول لأنه واهب الصور للمواد المستعدة لتقبلها ؛ وهو الواسطة بين واجب الوجود وبين النفوس البصرية ، ويسمى أيضاً روح القدس ، وفى الشرع يسمى جبرائيل .

(٣) س : يقصد بتبسمه انكشاف العلم وفيض الشيخ به واستعداده هو لتلقيه . — ويمكننا مقارنة هذه الفقرة بالفقرة الموجودة « فى رسالة حى بن يقظان » لابن سينا (نشرة مبرن المذكورة ، الكراسة الأولى) ، ففيها يوصف ظهور العقل الفعال على هيئة شيخ حكيم ؛ بل نجد فيها أيضاً هذه الجزئية التفصيلية التى تشير لى أن الشيخ هو الذى بدأ بالسلام (النص العربى ، ص ٢) . وشارح ابن سينا يرى بحق فى هذه اللفظة رمزاً جديداً (الموضع نفسه) .

(٤) راجع فيما بعد نفس التعبير خاصاً بالصلة بين الخادم الحبسية (= الهوى) وبين الشيخ

(٥) ترجمة الكلمة : « بى خرده » (المخطوطة ١) غير يقينية . وقد استبدلت بها المخطوطة ب الكلمة : « خبر ده كه » .

(٦) س : يثبتون عدمهم من المكان لأنه من خواص الأجسام ، والعقول روحانية مطلقة لأنها مجردة عن المواد العنصرية وعن المواد الفلكية .

(٧) س : « كجا آباد » ، معناها سلب الأينية التى هى من الأعراض الجسمانية ولما حدى المقولات العشر . ويرسم « الأين » بأنه الهيئة العارضة للجسم فى نسبته لى المكان .

(٨) س : كل ما يشار إليه بالأصبع فهو جسم ، ونحن قد تفينا الجسمية عن العقول .

(٩) س : أى اعترفت بتجردهم عن المادة .

أكثر أوقاتكم؟ قال : إن حرفتنا الخياطة^(١) ؛ وكل واحد منا يحفظ كلام الرب عن سلطانه^(٢) ، وإننا لسأخون^(٣) . سألته : قل لى لماذا يظهر هؤلاء الشيوخ الذين يقفون على رأسك ملازمة الصَّمت ؟ فأجاب : لأجل أن أمثالكم ليسوا أهلاً لمحاورةهم^(٤) . أنا لسانهم^(٥) ، وأما هم فلا يكلمون أشباهك .

فرايت رَكُوة ذات أحد عشر ثنيا^(٦) مطروحة في صَحْن وفي وسطها قَدْر من الماء ، وفي وسط الماء رمل متماسك^(٧) ، وعلى جوانب ذلك الرمل يتحرك حيوان عديد^(٨) .

وفي كل طبقة من طبقة الركوة ذات الأحد عشر ثنيا ، أعنى في كل خلية من الخلايا التسع العليا ، كان قد أثبت زَرْئُ نَيْرٍ ، إلا في الطبقة الثانية التي كانت أزراها^(٩)

(١) : يقصد بالخياطة أنه يهب الصورة لى الهيولى المستعدة لها بحسب حال هذه الهيولى ؛ فإن الخياطة هى التى تعطى القميص صورة القميص ، وهى العلة الفاعلية للقميص . وكذلك الخياطة هى انتظام سلسلة الموجودات بصورة مناسبة .

(٢) : يقصد بحفظ كلام الرب العلوم والمعارف الحاصلة فيها من الواجب .

(٣) : يقصد بالسباحة انتشار فوائدهم على الموجودات .

(٤) : لا يصلح كل عقل للاتصال بقرينهم .

(٥) : كل قبض يحتويه استعدادك ، أنا الذى أقبض به بوصفى وسيطهم .

(٦) : يقصد المؤلف بهذه الركوة ذات الأحد عشر ثنياً ، كرة العالم ؛ وتسعة من هذه الثنايا

هى الأفلاك التسعة ، والاثنان الآخران أحدهما العنصر النارى والثانى العنصر الهوائى ، لأن العنصر النارى يحيط بالعنصر الهوائى ، وكلاهما محاط بالأفلاك .

(٧) : يقصد بالقدر من الماء العنصر المائى ؛ وبالرمل المتماسك مركز الأرض ، وبهذا يكون قد ذكر العناصر الأربعة . وهو لا يقول بأن ثمة ثلاثة عشر ثنياً ، لأن جوهر الماء ومركز الأرض لا يدخلان فيها ، لأنهما مائى فى حاجة ضرورية لى شىء محيط ؛ وهو يذكر هذه الثنايا الأحد عشر نظراً لى كرويتها واستدارتها ومحاطتها .

(٨) : يقصد بهذا جنس الحيوانات ، وتحت أنواع كثيرة ؛ مثل الإنسان (الفرس) الخ ،

وكل نوع له أصناف كثيرة ، مثل الروسى والحبشى الخ . ، وكل صنف يشمل أشخاصاً وأفراداً كثيرة مثل زيد وبكر الخ الذين يسكنون الربع المعور من الأرض .

(٩) : يعنى أنه يوجد فى كل من الأفلاك التسعة كوكب درى ، اللهم إلا فى الفلك الثامن :

ففيه ركزت كواكب كثيرة .

النيرة كثيرة جداً مرتبطة على نمط تلك العائم المغربية التي يضعها أصحاب التصوف على رؤوسهم (١) . أما الطبقة العليا فلم يكن فيها أى زر (٢) . ومع هذا كله كانت تلك الركوة فى غاية الاستدارة على هيئة كرة (٣) . ولم تكن فيها فرجة ، والواقع أنه لم يكن على سطوحها رَتَق ولا فتق . وقد كانت تلك الطبقات التسع من غير لون . ولأجل ما هى عليه من غاية اللطافة لم يَحْتَجِبْ شئ مما فى مقاعيرها (٤) . ولم يتمكن أحد من أن يخرق تلك الثمايا التسع العليا (٥) خرقاً ، ولكنه كان من السهل أن تُنقب الطبقتان السفليتان (٦) .

فسألت الشيخ : ما هى تلك الركوة ؟ قال : أعلم أن الثنى الأول الذى جِرمه أعظم من جملة الطبقات (٧) يصرف فى ترتيبها وتركيبها ذلك الشيخ الذى يقف فوقهم جميعاً ، وكذلك الشيخ الثانى فى الثنى الثانى ، والثالث فى الثالث وهلم جرا إلى أن يصل إلى .

(١) لعل العائم المغربية ترمز هنا إلى حركة الأفلاك ودورانها من الغرب إلى الشرق . وعلى عكس آرسطو يرى كثير من الفلكيين العرب أن الفلك الثامن يتحرك هو الآخر من الغرب إلى الشرق .

(٢) س : الفلك التاسع خال من الكواكب ، وهو أعظمها . والسبب فى أن الشيخ يتحدث عن الطبقة الأولى والثانية ، ويقصد بهما الفلك الثامن والتاسع ، وهما فلك البروج والفلك الأعظم ، هو أن بصيرته تحيط بكرة الأفلاك ؛ وما هو بالنسبة إلينا طبقة تاسعة ، هو بالنسبة إليه طبقة أولى ، الخ .

(٣) س : يعنى أن كرة الأفلاك لها حركة غاية فى الاستدارة ، ولا يقبل الخط المستقيم ، لذى فيه النقطة تمخاذى القطة .

(٤) س : لأنه لا لون لها ، لأن السطح المقعر منظور من خلال السطح المحدب ؛ فإن الكثافة تحول دون رؤية ما وراءها . وعلى هذا فحين نرى كل هذه الكواكب من خلال الفلك الأول ، على الرغم من أنها نضىء فى الواقع من أعلى الفلك الثامن ، أعنى فلك البروج . فواضح لماذا لأنه إذا لم تحجب الأفلاك بعضها بعضاً ، فهذا لما يرجع إلى غاية اللطافة فى أجرامها وإلى شفوفها وعدم لونها .

(٥) س : يريد المصنف أن يقول إنه لا يمكن فتح الأفلاك ولا رتقها ؛ وعند الحكماء (الفلاسفة) براهن قاطعة على أن أجرام الأفلاك غير قابلة للفتح والرتق ؛ وليس هذا موضع إيرادها .

(٦) س : يشير المؤازر إلى صعوبة رتق فلك النار وفلك الهواء ، وإلى إطاقتهما ، لأن اللطافة منهاها قبول الانقسام إطلاقاً .

(٧) س : أعلم أن المصنف يقصد بالطبقة العظمى الملك الأعظم ، وبالشىخ الذى يقف فوقهم جميعاً ، العقل الأول ، يعنى أن الفلك الأعظم معلول للعقل الأول ؛ ويقصد بالطبقة الثانية فلك البروج الذى هو معلول للعقل الثانى ، وهكذا دواليك . وعلى هذا التقدير فإنه من الواضح أن هذه الأفلاك التسعة معلولات للعقول التسعة . أما الطبقتان السفليتان والتقدير من الماء والرمل فإنها معلولات كلها للعقل القمالم .

وهؤلاء الأصحاب والرفاق التسعة يبدع كل واحد منهم واحداً من تلك الثنأيا فهي من فعلهم وصناعتهم . أما الطبقتان السفليان مع تلك الجرعة من الماء وذلك الرمل في وسطهما فإنهما من تحصيل . ولما كان بنيانهم قوياً ، لا تتمزق ولا تنقلب صنعهم ، بينما صنعتي قابلة للتمزيق .

ثم سألته : كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك ؟ فأجاب : أعلم أن الشيخ الذي يحمل سجادته على صدره (١) هو أستاذ ومربي الشيخ الثاني (٢) الذي يجلس إلى جانبه . وقد أثبت اسم الشيخ الثاني على جريدته (٣) ، وهكذا الثاني بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إلى . أما أنا فإن الشيخ التاسع قد أثبت اسمي في جريدته (٤) وأعطاني الخرقه والتعليم .

سألته : ألكم أولاد وملك وأمثال ذلك ؟ قال : ليس لنا زوج (٥) ، ولكن لكل أحد منا ولد ، ولكل أحد منا رحي (٦) وقد وكلنا كل ولد برحي من الأرحاء يديرها (٧) . وبينما يتصرفون في تلك الأرحاء لا ننظر نحن إليها (٨) . بل الأولاد هم الذين يشغلون بتعمير تلك الأرحاء : بإحدى عينييه ينظر إلى رجاه ، وبعيينه الأخرى ياتفت دائماً إلى جانب أبيه (٩) . أما

(١) : يقصد بالشيخ الذي يحمل سجادته على صدره ، العقل الأول كما وصفناه .

(٢) : هو علة وجود العقل الثاني وسبب ظهوره ؛ وهكذا حتى العقل الفعال على نحو ما قلنا .

(٣) : لنلاحظ أن هذا القسم من الرؤية يستعير رموزه من حياة الصوفي ؛ راجع الاصطلاحات :

بير ، خانسكناه ، خرقة ، جريده ، الخ .

(٤) : أي أنه علة وجودي .

(٥) : عدم الزوج يشير به إلى التجرد عن المادة .

(٦) : بالأولاد يشير إلى النفوس الفلسكية ، وبالأرحاء يقصد الأفلاك الذئعة والعناصر الأربعة .

— وتشبيه حركة الأفلاك بحركة الرحي يوجد كثيراً في الكتب الفلكية والتنجيمية العربية ، ومن المحتمل أن يكون له أصل يوناني . راجع مثلاً : البيروني ، وكتاب النجوم لأوائل صناعة التنجيم ، (نشر رمزي ريت Ramsay Wright ، لندن سنة ١٩٣٤) ، ص ١٢٣ ، ص ٤٥ . ويذكر المؤلف فيه أيضاً الاعتقاد الشائع للكلمة الفارسية آسمان (سما) = آس — مانند = شبه بالرحي .

(٧) : يشير المؤلف إلى أن كل نفس تقوم بالتدبير والتأثير في الفلك الخاص بها .

(٨) : يقصد بعدم الالتفات ، التجرد (عن المادة) أيضاً .

(٩) : أي أنه من جهة الوجود يؤثر كل منهم في نفسه من أجل الدوام والبقاء ، ويرقب

هذه نفسه من أجل اقتباس العلوم ؛ أما من جهة الماهية فإنها تؤثر في تدوير الأفلاك . ولهذا فإن المصنف بين نسبة النبوة إلى النفس ، ونسبة الأبوة إلى العقل ، نظراً إلى أن العقل علة وجود النفس ، لأن وجوده =

رحاى أنا فإنه ذو أربع طبقات^(١) ، وأولادى فى غاية الكثرة حتى إن أركى الحاسبين لا يستطيعون إحصاءهم^(٢) . وفى كل لحظة ينشأ لى عدة أولاد^(٣) . وإنى أبعث كل واحد منهم إلى رحاه ، ولجميعهم مدة معينة يتولى كل عمارة رحاه^(٤) . وإذا انقضى وقتهم^(٥) يرجعون إلى ولن يفارقونى مرة أخرى ، بل ينشأ أولاد آخر^(٦) يذهبون إلى رحاهم . فهذا هو النظام . ولما كانت الرحى ضيقة جداً ، وكثرت فيها المخاوف والمهالك على حافتها ، فإن من أتم من أولادى نوبة رعايته فقد فارق ذلك المقام ولن يشتهى عودة إليها فهذا شأن أولادى . على أن هؤلاء المشايخ الآخر ليس لهم أكثر من ولد يتكفل بإدارة رحاه ويقوم دائماً بعمله^(٧) . هذا وإن ولد كل واحد منهم أقوى من جملة أولادى^(٨) ، كما أن أرحائى

== النفس يقوم على وجود العقل ولا ينكس . وهذه هى الأبوة بمعناها الحقيقى ؛ لأن وجود الابن يقوم على وجود الأب ، ولا ينكس . ولكن فى حالة الأبوة والنبوة (بمعناها الحقيقى) يوجد نوع من الانعكاس ، لأننا نقول إن الأبوة تحصل حينما تظهر النبوة ، ويحصل الابن لما تكون تمت أبوة .

(١) : يقصد المؤلف بالطبقات الأربع « العناصر الأربعة » ، التى هى معلولات للعقل الفعال .

(٢) : يقصد بكثرة الأولاد وجود صور رجسية تنبثق على المواد المركبة بواسطة الكون والفساد اللذين يحدتان فى العناصر البسيطة بتجريدها من صورة وإلباسها صورة أخرى . وهناك كثرة من هذه الأحوال . فالعنصر الهوائى يتجرد عن صورته ويلبس صورة النار ، وبالعكس ؛ والعنصر المائى يتجرد عن صورته ويتخذ صورة الهواء ، وبالعكس . واختلاف هذه الصور يتجاوز كل حد وعد .

(٣) : يقصد المؤلف بهؤلاء الأولاد ، الصور الخاصة أو الطارئة على مواد العالم .

(٤) : يقصد بالمدة معينة بقاء اتحاد الصور بالهيولات أو المواد ، لأن صورة كل عنصر لها مدة بقاء معينة خاصة باتحاده مع الهيولى ؛ وبقاؤه معناه ارتفاع الموانم واجتماع الشرائط (شرائط اتحاد الصورة مع المادة) . فإذا اختلفت هذه الشرائط أو ظهرت تلك الموانع انقضت مدة بقاءه .

(٥) : بين المؤلف امتناع إعادة المدوم ، لأن المدوم لا يماذ بعينه ، يعنى أنه إذا حدث تحايل لمركب ، فإن كل عنصر يقصد إلى حيزه الطبيعى . هنالك يحصل لهذه الصورة الفساد ، فتعود إلى مبدئها الأصلى ، وإذا لا يكون عودها ممكناً بعد .

(٦) : بالأولاد الآخر يقصد المؤلف الصور المتجددة الحادثة المتعاقبة بالفيض على صورة فاسدة .

(٧) : يعنى أن النفوس التى تؤثر فى الأفلاك تؤثر بطريقة دائمة ، بخلاف الصور الخاضعة للفساد التى فيها تتعاقب صورة على صورة .

(٨) : هذا الولد (فى المخطوطات نص يختلف قليلاً) الأقوى من جملة الأولاد هو نفس الكون للملولة للعقل الأول . وكما أن العقل الأول يؤثر فى بقية العقول ، فكذلك النفس الأولى تؤثر فى باقى النفوس .

وأولادى يستمدون مددهم من أرحامهم وأولادهم (١) .

قلت : كيف وقع لك هذا التوالد والتناسل المتجدد ؟ قال : أعلم أنى لا أتغير عن حالى وليس لى زوج ، غير أنى أملك جارية (٢) حبشية لا أنظر إليها أبداً حتى لا تصدر عنى حركة (٣) . والواقع أن تلك الجارية جالسة متمكنة فى وسط الأرحاء ، ناظرة إلى الأرحاء ودورانها وحرركاتها (٤) . وكلما تحركت الأشجار ظهر دورانها فى حدقتها ونظر عينيها . وعندما تلتفت حدقة الجارية السوداء ، ونظرها يلقانى أثناء ذلك الدوران ، يخلق منى ولد فى رحمها (٥) من غير أن يحدث منى تحرك أو تغير .

قلت : كيف يمكن أن يتصور ذلك النظر والالتفات إليك ومحاذاتها نحوك ؟ قال : إن مراد ذلك اللفظ صلاحية ما واستعداد ، لا غير (٦) .

قلت للشيخ : لماذا نزلت إلى هذا الدار إذا ادعيت على نفسك عدم التحرك ؟ قال : يا سليم القلب ! إن الشمس تدور فى فلكها دائماً . إلا أن المكفوف إن كان لا يدركها ولا يحس بحالها فإن عدم إحساسه لا يوجب عدم وجودها أو سكونها فى مكانها . ولوزال ذلك النقص عن المكفوف فإنه لا يسوغ له أن يطالب الشمس قائلاً : لماذا لم تكونى فى العالم من قبل ، لماذا لم تباشرى دورانك الدائم ؟ لأن دوام حركتها ثابت إلى الأبد . فليس التغير فى حالة الشمس ، بل فى حال المكفوف . كذلك نحن : فإننا دائماً فى هذا الصف . وأما

(١) س : يعنى أن النفوس التسع التى هى أولاد النفس الكلية تؤثر فى تكوين الصور

(٢) س : على الرغم من الاعتراف بعدم وجود أعداد لها ، فإن المؤلف يقصد بهذه الجارية الحبشية الهوى المجردة عن الصورة . وبقوله بنسبة بينها وبين اللون الأسود ، يقصد المؤلف العدم ، لأن الهوى بدون الصورة تكون لا وجود لها .

(٣) س : عدم التغير والحركة عند الشيخ ضرورى جداً ، لأن الحركة من خواص الجسم .

(٤) س : يعنى أنها تترصد حلول الصورة الآتية من واهب الصور .

(٥) س : يعنى أنه فى كل حالة تستمد فيها لنزول صورة منى أنا واهب الصورة ، تنزل صورة فى هذه الهوى .

(٦) س : هذه الألفاظ صالحة للعانى التى تحدثنا عنها . لأن لقاء العقل بالهوى الجسمانية لا يعقل ولا يتصور ، لكن يقصد بهذا اللقاء استعداد واستحقاق الهوى للصورة .

عدم رؤيتك إيانا فليس دليلا على عدم وجودنا أو على تغيرنا وانتقالنا عن حالنا : إن التبدل في حالك أنت (١) .

قلت : أنسبحون الله عز وجل تسبيحا ؟ قال : كلا ! إن الاستغراق في المشاهدة يشغلنا عن التسبيح . وإن كان هناك تسبيح ، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه .

قلت : ألا تعلمني علم الخياطة ؟ فتبسم وقال : يا لاسف ، ليس لأشباهك ولنظرائك قبَلُ بهذا ، فإن ذلك العلم غير ميسر لنوعك ، وذلك أن خياطتنا لا تتعلق بمهنية وقصد وآلة (٢) . على أنى أعلمك من علم الخياطة قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة (٣) . وقد علمني ذلك القدر من العلم .

ثم قلت (٤) : علمي الآن كلام الله . قال : إن المسافة عظيمة ، وما دمت في هذه القرية (٥) ، فلا يمكنك أن تتعلم كثير من كلام الله تعالى . ولكني أعلمك قدر ما أنت ميسر له . هذا وإنه أحضر إلى لوحا (٦) وعلمني حروف هجاء عجيبة (٧) حتى إنني استطعت أن

(١) م : معنى كل هذه الكلمات هو أن فيضها بفضلها وفائدتها هي ، وهي جواهر روحانية ، يفيض دائماً على الموجودات المستعدة لها . وليس فيها بخل ولا ضن . فإذا كان ثمت أحد لا يفيض عليه شيء ولا يستفيد ، فليس هذا بسبب عدم انتطاع فيضها ، ولكن بسبب عدم الاستعداد أو لأن هذا غير متوجه إلى العالم الروحاني بل مستغرق في العالم المحسوس .

(٢) م : اعلم أننا قد شرحنا في أول هذه الرسالة أن الخياطة تشير إلى تركيب الصورة مع الهيولى ، ومن الیقینی أنه لا يوجد في النوع الإنساني استعداد لتق معناه كاملا .

(٣) م : يعني بهذا كشف علم الطب وإصلاح البدن بالمحافظة على اعتدال المزاج . والمؤلف يقول : « اهتم بتصليح خرقتك المرقعة » ، ولا يقول « خطها » ، لأن الخياطة ، وهي تركيب الصورة مع المادة ، ليست من شأنه ، كما هو ظاهر مما أسلفنا .

(٤) هنا يبدأ القسم الثاني من الرؤيا .

(٥) م : يعني أنه طالما كنت في العالم المحسوس فانك لا تستطيع أن تقب على الكليات وعلى حقائق العلوم على الجملة .

(٦) اللوح المحفوظ .

(٧) م : يقصد المؤلف باللوح : الحس المشترك ، وبمعروف الهجاء : علم المنطق ، لأن المنطق

حروف هجاء بالنسبة إلى علم الحكمة . — ابتداء من هنا يضل الشارح .

أفهم بواسطة الهجاء معنى كل سورة من السور (١) .

ثم قال : إن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سَوَرِ كلام الله على ما ينبغي .
وأما من اطلع على أحوال ذلك الهجاء فقد يظهر فيه رسوخ ومتانة (٢) .

وعندئذ تعلمت علم الأبيجد (٣) . وبعد إتمام دراستي إياه نقشت حروفه على اللوح (٤)
على قدر ما كان في مرتقى قدرتي ومسرى طاقتي . وعندئذ ظهرت لي من عجائب معاني
كلام الرب — عز سلطانه — ما لا يدخل تحت حصر البيان وحده . وكلما طرأت لي
مشكلة عرضتها (٥) على شيعي وهو يزج إشكالها .

هذا وقد دار حديثنا حول نفث الروح وقد أشار الشيخ إلى أنه يشق الروح من روح
القدس (٦) . وعندما سئل عن نسبة ما بينهما ، أجاب قائلاً : إن كل ما يتحرك في أربعة
أرباع العالم السفلى يشق من أجنحة جبرائيل .

ولما باحثت الشيخ في كيفية هذا النظام قال : أعلم أن للحق سبحانه وتعالى عدة
كلمات كبرى تنبعث من كلماته النورانية أي من شعاع سماء وجهه الكريم ، وبعضها فوق
بعض (٧) . وذلك أنه تنزل من الحق كلمة عليا ليس أعظم منها ؛ ونسبتها في قدر نورها وتجليها

(١) س : كل المشا كل التي وجدتها في العلوم أمكنني حلها بميزان المنطق .

(٢) س : من لم يتعلم المنطق لا يقدر أن يميز بين الخطأ والصواب ، لأن معرفة العلوم تتوقف
على تأليف القضايا وتركيب القياسات واستنباط النتائج ، حتى يصير المجهول معلوماً . وكل هذا يظهر في المنطق
(٣) س : يقصد المؤلف بعلم الأبيجد علم الحكمة ، لأن هذا العلم أجمد بالنسبة إلى علوم
الكشف اللدني .

(٤) س : يقصد بنقش اللوح انكشاف العلوم والمعارف التي تسمى بالعلم اللدني ، وهو العلم
الذي تظهر به غرائب الحقائق ، وليس لهذا العلم نهاية .

(٥) س : في كل مرة تحصل فيها مقدمة قياس في نفسى ، كنت أتوجه إلى عالم العقل حتى تفيض
على نتيجة القياس من واهب الصور .

(٦) س : يعني أن أرواح الحيوانات والنباتات هي عدد من الأنوار الفائضة من العقل الفعّال .

(٧) س : يقصد « بالكلمات » المقول ، يعني أن جواهر المقول هي أنوار فائضة من لفظ
واجب الوجود ؛ وبعضها فوق بعض درجات ، بحسب شرفها ورقبتها .

من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب (١) . وهذا مراد ما ورد في الخبر عن الرسول عليه السلام إذ قال : « لو كان وجه الشمس ظاهراً لكانت تعبد من دون الله » . ومن شعاع تلك الكلمة تنبعث كلمة أخرى ؛ وعلى (٢) هذا واحدة بعد واحدة حتى يكمل عدد تلك الكلمات تامة (٣) .

وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام ، وإن أرواح الأدميين تنبعث من تلك الكلمة الأخيرة (٤) ، كما ورد في حديث صحيح عن فطرة آدم : « يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيَنْفُخُ فِي الرُّوحِ » . وكذلك قوله تعالى : « خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين (٥) » ، وقال بعده : « ثم سواه ونفخ فيه من روحه (٦) » . وكذلك قال عن مريم : « فأرسلنا إليها روحنا » ومعناه جبرائيل (٧) .

وأما عيسى فيسمونه أيضاً روح الله ، ويسمونه مع هذا كلمة وروحا كما نص عليه : « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله ، وكلته ألقاها إلى مريم وروح منه (٨) » .

أما الأدميون فهم نوع واحد ومن له روح فله كلمة ، بل هذان الاسمان لا يشيران عند البشر إلا إلى حقيقة واحدة . ومن آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات صغرى من غير حد ، على ما أشير إليه في الكتاب الرباني بقوله : « ما نددت كلمات الله (٩) » ، وقال « لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي (١٠) » — جميعها خلقت من شعاع تلك الكلمة التي هي في مؤخرة

(١) — يقصد بالبور الأول العقل الأول ، يعني أنه لا توجد بين المخلوقات مرتبة أعلى من مرتبته

(٢) — العقل الأول علة العقل الثاني ، والثاني علة الثالث ، حتى يصير عددها كاملاً وهو

عشرة ، كقوله تعالى : « تلك عشرة كاملة » (سورة البقرة : ١٩٢) .

(٣) — يعني أن فيضه ينتشر دائماً على كل الكائنات المستعدة له .

(٤) — حينما يتم نمو النطفة في الرحم وتصبح مستعدة لقبول الصورة الإنسانية ، فيفيض في الحال

من العقل الفعال نفس ناطقة تتعلق بها (أى النطفة) .

(٥) سورة السجدة : ٦ — ٧

(٦) سورة السجدة : ٨

(٧) سورة مريم : ١٧

(٨) سورة النساء : ١٦٩

(٩) سورة لقمان : ٢٦

(١٠) سورة الكهف : ١٠٩

طائفة الكلمات الكبرى المذكورة ، كما ورد في التوراة : « خلقتُ أرواح المشتاقين من نوري^(١) » . وهذا النور ليس غير روح القدس . وبهذا المعنى أيضاً ما نُقل عن سَلِيمَانَ النبي إذ قال له أحدهم : ياساحر ! قال : لست بساحر ، إنما أنا كلمة من كلمات الله .

وأيضاً فلحق تعالى كلمات وسطى . أما الكلمات الكبرى فهى التى قيل عنها فى الكتاب الإلهى : « فالسابقات سبقاً^(٢) » ؛ وأما قوله « فالمدبرات أمراً^(٣) » فهم الملائكة محركو الأفلاك وهى الكلمات الوسطى . وكذلك فإن قوله تعالى : « وإنا لنحن الصّافون^(٤) » إشارة إلى الكلمات الكبرى ، وقوله « إنا لنحن المسبّحون^(٥) » إشارة إلى الكلمات الوسطى ؛ ولأجل هذا تقدّمت عبارة : « الصّافون » فى كل مكان من القرآن المجيد ، إذ قال : « والصّافّاتِ صَفّاً ، فالزاجرات زجراً^(٦) » . وفى هذا غور بعيد لا يليق استيعابه بهذا المحل . وقد تستعمل « الكلمة » فى القرآن أيضاً بمعنى السر .

قلت للحكيم : أخبرنى الآن عن جناح جبرائيل . قال : أعلم أن لجبرائيل جناحين^(٧) : أحدهما عن يمين وهو نور محض ، وهذا الجناح ينضاف مجرد وجوده إلى الحق ؛ وأما الجناح

(١) اقتباس منحول .

(٢) سورة النازعات : ٤

(٣) سورة النازعات : ٥

(٤) سورة الصافات : ١٦٥

(٥) سورة الصافات : ١٥٦

(٦) سورة الصافات : ١ — ٢

(٧) س : شرحنا من قبل أن العقل الأول تعرض له ثلاثة أشياء ، وأنه بواسطة كل منها يصدر شئ عنه . وهو هنا أيضاً يشير بجناحي جبرائيل إلى صفتين لاحقتين بهذا العقل الأول . الأول هو الوجوب ، يعنى أنك لو نظرت إليه بالنسبة إلى علته ، وجدته واجباً بوجود العلة ، وهو ما أشار إليه بالجناح الأيمن الذى يقول عنه المؤلف أنه النور المحض ، وأنه فى ذاته للإضافة ولا نسبة له ، لا إلى الله الحق ؛ وهذا الوجوب هو صفة وجود الحق . والصفة الأخرى هى الإمكان ، يعنى أنك إن نظرت إليه من جهة ذاته وماهيته ، وجدته ممكناً ، وهذا ما أشار إليه بالجناح الأيسر الذى يقول عنه : إن عليه بقعة سوداء ، كأنها السكاف الذى يظهر فى وجه القمر ؛ وهذا السواد والكلف صفتان للإمكان العارض لوجوده . وإذا كان المؤلف يضع نسبة بين السواد والإمكان ، فذلك لأننا نصير من الإمكان إلى العدم . فهذان المعنيان هما اللذان يشار إليهما بجناحي جبرائيل : فالجناح الأيمن هو إضافته إلى الحق ، وهذا هو الوجوب ؛ والجناح الأيسر هو إضافته إلى نفسه ، وهذا هو الإمكان والعدم .

الأيسر فتمتد عليه بقعة سوداء كأنها الكلف الذى يظهر فى وجه القمر أو كأنها تذكرنا بالألوان التى على قدم الطاووس . وفى هذا إمكان وجوده الذى جانب منه ينصرف إلى العدم . فإذا نظرت ما لجبرائيل من الوجود بمجود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود . وإذا نظرت إليه بقدر استحقاق ذاته فإنه يوصف بالعدم ؛ ومن هذه الجهة يلزم إمكان الوجود . فهذان المعنيان ممثلان فى جناحى جبرائيل : الأيمن إضافته إلى الحق ، والأيسر استحقاقه فى ذات نفسه ، كما قال الحق سبحانه وتعالى : « وجاعل الملائكة رسلاً أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع (١) » . وقد ذكر مثنى فى أولها إذ كان الاثنان أقرب الأعداد إلى الواحد ثم الثلاثة والأربعة (٢) . ومن ها هنا أن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة وأربعة . وهذا سر يتفرع على تفصيلات كثيرة فى علوم الحقائق والمكاشفات ، غير أن فهم العوام لا يبلغ غوره (٣) . وإذا وقع من أوج القدس شعاع فينشأ منه نفس يسمونها كلمة صغرى . ألا ترى أن هذا ما قاله الحق تعالى : « وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا (٤) » .

فللكافرين أيضاً كلمة ، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم . ومن الجناح الأيسر الذى يمتد عليه قدر من الظلمة يهبط ظل منه عالم الزور والغرور ، كما قال الرسول عليه السلام : « إن الله تعالى خلق الخلق فى الظلمة ثم رش عليه من نوره » ، مما يشير إلى شعاع الجناح الأيسر وكذلك ورد فى القرآن الكريم : « وجعل الظلمات والنور (٥) » ؛ فإن تلك « الظلمة » التى نسبت إلى فعل : « جعل » ، أصبحت عالم الغرور ، وأما ذلك « النور » الذى ورد ذكره بعد « الظلمة » فهو شعاع الجناح الأيمن إذ كان كل شعاع وقع فى عالم الغرور من فوره . وبهذا المعنى قال تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب (٦) » ، إذ أن الكلمة أيضاً

(١) سورة الملائكة : ١

(٢) سم : حاصل هذا القول أن كل حد يكون ماضيه أقل ، يكون بهذا أقرب إلى منبع الوحدة . وكلما قرب من الوحدة ، زاد شرفه . ولهذا يقول : « لأن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة أو أربعة »

(٣) سم : لأنه لا يفهم أحد أين المرف عند من له جناحان بالنسبة إلى من له ثلاثة ، ولا المرف عند من له ثلاثة أجنحة بالنسبة إلى من له أربعة ، وهكذا دواليك . حقاً لأن أحداً لا يفهم هذا .

(٤) سورة التوبة : ٤٠ .

(٥) سورة الأنعام : ١ .

(٦) سورة الملائكة : ١١ .

من شعاعه؛ وكذلك قوله « مَثَلًا : كَلِمَةً طَيِّبَةً ^(١) » ، فهي كلمة شريفة نورانية من بين الكلمات الصغرى .

وإن لم تكن تلك الكلمة الصغرى في غاية الشرف ، فكيف استطاعت أن تصعد إلى خضرة الحق تعالى ؟ ! وأما أن الكلمة والروح تدلان على معنى واحد فإن علامة ذلك : « إليه يصعد الكلم الطيب ^(٢) » الآية ، وكذلك : « تخرج الملائكة والروح إليه ^(٣) » - فإن عبارة « إليه » ترجع في الحالتين إلى الحق جلت قدرته . وعلى هذا المعنى تدل أيضا « النفس المطمئنة » ، إذ قال : « ارجعي إلى ربك ^(٤) » .

ثم إن عالم الغرور ليس إلا صدى وظلا لجناح جبرائيل أغنى لجناحه الأيسر ، بينما تصدر الأنفس المضیئة من الجناح الأيمن ^(٥) . وأما الحقائق التي تلتقي في الخواطر والتي شأنها كما قال : « كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ^(٦) » ، وكذلك النداء القدسي الذي شأنه كما قال : « وناديناه أن يا إبراهيم ^(٧) » وغيرها ، كل ذلك من جناحه الأيمن ^(٨) . وأما القهر والصيحة والحوادث الخاصة بعالم الغرور فهي من جناحه الأيسر ^(٩) .

قلت للشيخ : فما هي — في آخر أمرها — صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزا إن عِلِمَتِها على ظاهر معناها كانت تخيلات

(١) سورة إبراهيم : ٢٩

(٢) سورة الملائكة : ١١

(٣) سورة المارج : ٤

(٤) سورة القجر : ٢٨

(٥) سم : يعني أن عالم الكون والفساد صادر عن صفة لامكانه ؛ ولهذا فهو قابل للعدم ؛ أما

الأرواح الإنسانية فصادرة عن صفة وجوبه ، ولهذا فإنها غير قابلة للعدم .

(٦) سورة المجادلة : ٢٢

(٧) سورة الصافات : ١٠٤ .

(٨) سم : معلوم مما قلناه أن جبرائيل هو الواسطة بين فيض واجب الوجود وبين النفوس

الإنسانية . وينتج من هذا أن لقاء الحقائق الروحية والنداء القدسي كليهما من تديره .

(٩) سم : معلوم كذلك مما قلناه أن جبرائيل يؤثر في عالم الكون والفساد وهو محل القهر

والصيحة (صراخ البؤس) والحوادث . وعلى هذا فكل شيء صادر عن تأثيره .

لا حاصل لها (١) .

قلت : أليست كل هذه الكلمات يجاورها اليوم والليلة ؟ قال : يا عاقل ! ألا تعرف أن غاية صعود تلك الكلمات إلى حضرة الحق تعالى كما قال : « إليه يصعد الكلم الطيب (٢) » ؟ وفي حضرة الحق تعالى ليس ليل ولا نهار : « ليس عند ربكم صباح ولا مساء » ، أى فى جانب الربوبية لا يوجد زمان .

قلت : وأين القرية التى قال الحق تعالى عنها « أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها (٣) » ؟ قال : ذلك عالم الغرور الذى هو أليق محل للكلمة الصغرى . ثم إن الكلمة الصغرى أيضا قرية لأن الله تعالى قال : « وتلك القرى قصص عليك من أنبائها وفيها قائم وحصيد (٤) » . أليس هذا هيكل الكلمة الذى أصبح خراباً ؟ على أن ما ليس له مكان ، وما خرج عن كليهما فهى كلمات الحق تعالى ، كبيرة كانت أو صغيرة .

ثم عندما ارتفع على قصر أبى فجر النهار ، أغلق الباب الخارجى وفتح باب المدينة ، وذهب التجار إلى أشغالهم (٥) ، وتغيبت عنى جماعة هؤلاء الشيوخ (٦) ، وبقيت فى حيرة متشوقاً إلى صحبتهم عاضاً أناملى وصارخاً الويل ومظهراً لعظمة حيرتى . ولكن لا فائدة بعد . هنا تنتهى قصة أصوات جناح جبرائيل عليه السلام .

(١) - : يعنى أن كل ماله صورة وصوت ليس جديراً بالاهتمام ، وإنما تستخدم هذه الألفاظ على سبيل الاستعارة (والحجاز) حتى يتيسر الفهم للخلق ؛ وعلى هذا .

(٢) سورة الملائكة : ١١

(٣) سورة النساء : ٧٧

(٤) جمع بين سورة الأعراف : ٩٩ وسورة هود : ١٠٢

(٥) - : يعنى لما غلبت المشاكل على الفراغ من جديد ، وانطلق الباب المطل على الخارج (أى على العالم الروحى) وانفتح المؤدى إلى المدينة ، أى إلى العالم الجسمانى ، وذهب التجار ، وهم رجال الأعمال والمشغل ، ويقصد بهم الحواس الظاهرة ، إلى أشغالهم . — إلى جانب القراءة « بازاريان » (تجار) يلوح أن الشارح قد عرف القراءة الأخرى « بازاريان » (فلاحون) ، لأنه يستمر فى شرحه قائلاً : « انه يطبق على الحس الظاهر صفة فلاح ، لأن الحواس الظاهرة هى التى تمزج بدور ادراك الجزئيات المحسوسة حتى تثمر كلمات معقولة » .

(٦) - : يعنى أنه لما حدث الاستفراق فى العالم المحسوس ، حرم مشاهدة العالم المعقول . والتحصير على مشاهدة العالم المعقول والجواهر القدسية ضرورة آلية .

ذيل وتعليق

من أفشى لطائف أسرار ذلك الشيخ العظيم الشأن إلى العوام وإلى غير أهلها ستفصل
نفسه عن بدنه وسيصبح فضيحة الرجال .
وربنا مشكور ومحمود والصلاة على محمد ، وآله وسلم تسليما .



ملحق

==

المبـاهلة

بين النبي ونصارى نجران

في سنة ١٠ هـ بالمدينة

تأليف

لويس ماسينيون

—

طبع في ميلان Melun

سنة ١٩٤٤

المباهلة

دراسة لدعوة النبي محمد نصارى بنى الحارث من نجران إلى

المباهلة سنة ١٠ هـ = ٦٣١ م في المدينة

في العدالة بين الناس يتم تأكيد الحقيقة إما بالقسم أو بالمباهلة ، أو بالاستدلال اليقيني أو بالالتجاء التحكى إلى العمل . ومنذ العهد البابلي كانت الوسيلة الوحيدة في القانون الدولي إلى الألوهية (أيا كانت العقائد المحلية) عند الساميين كانت هي القسم التطهرى (في مقابل قسم الوعد) ، وهو صيغة ملاعنة شرطية يتفوه بها المتهم ضد نفسه ، وبهذا عينه يحققها الله إن شاء : وهذا القسم هو المكون للمباهلة نفسها ، أكثر من شعيرة الشهادة المادية (« نار الهولة^(١) » عند البدو) أو الامتحان القضائى نفسه (الماء المشروب ، أو النار الملموسة) ، لأن الله ، المعتقد أنه قادر قدرة مطلقة ، يدعى بهذه الصيغة : « إذا كنتُ فعلت هذا ، فليعاقبنى الله (هكذا أو على هذا النحو) » . وليس من الضروري ، لتحقيق المباهلة بالمعنى الاصطلاحي الفني ، كما لاحظ باتتا Patetta ، أن ينظم « حُكمُ الله » ويهاب به بواسطة السلطات الانسانية (رجع إيليا على الكرمل : سفر الملوك الثالث ، ١٨ : ٣٨) : بل يكفي أن يعتقد الطرفان المتنازعان أن تدخل الله لامفر منه .

وفي الجماعة الإسلامية شعيرة خاصة للملاعنة الشرطية المتبادلة تسمى « المباهلة » ، نريد هنا أن نبحث في كيفية أدائها ، وفي أصلها القرآني ، وفي الظروف والنتائج التاريخية التي حدثت فيها وعنهما وعن الرمز الذي تعنيه من الفاحية الدينية .

(١) [« الهولة : نار التهويل وهي النار التي كانت توقد في بئر وي طرح فيها ملح وكبريت ؛ فإذا استشاطت قال المهور (وهو الطارح) للمستحلف عندها : « هذه النار قد تهددتك » فينكل عن اليمين » ، — المترجم] .

١ - كيفية الاداء

تسمى هذه الشعيرة باسمين مختلفين مأخوذين من الجذر «بهل» (في العبرية بمعنى أرهب، وفي السريانية بمعنى هدا، طمان، وفي العربية بمعنى لعن)؛ وفقاً لكونها دعاء (فرد واحد) فتسمى ابتهالاً (الصيغة الثامنة للجذر)، أو ملاعنة متبادلة فتسمى مباهلة (الصيغة الثالثة). والابتهاال عبارة عن رفع اليدين ممدودتين فوق الرأس (أو أيضاً إلى الخلف قبالة لوحى الكتف)، والراحتان موجهتان إلى الوجه (ابن قتيبة، «عيون الأخبار»، ص ٢٨٣، المجلس، «بحار الأنوار»، ج ٤ ص ١٠٧) (١).

وفي الأصل كانت المباهلة تتكون من ثلاث عمليات: استهلال هو «الجُشُوء»، وذلك أن يجلس المرء على ركبتيه ويضع عليهما يديه متهيناً للنهوض من أجل معارضة الخصم، ثم «تشبيك» فيه يشبك الطرفان يديهما اليمنيين، ثم «رفع» اليدين إلى السماء مع فتحية الأصابع والنطق بالصيغة.

والالتجاء إلى المباهلة مشروع عند أهل السنة (حديث ابن عباس، ورد في تفسير الألوسي)، لكنه لم ينظم، وتعرض لها الحنابلة (ابن الجوزي، «مناقب ابن حنبل»، ٤٨٤) ولجأوا إليها (ابن تيمية في سنة ٧٠٥ = ١٣٠٥ بدمشق ضد الرفاعية، أنظر «مجموع الرسائل والمسائل» القاهرة سنة ١٣٤١ ج ١ ص ١٢٢).

وعند الشيعة نجد كتب الفقه تعالجها في باب خاص وتحدد مراسمها (الكليني، «الكافي»، تحب الكلمة، محمد الخونساري، «الوافي»، ج ١، ٢٣١ - ٢٣٢؛ «الوسائل»، ج ١، ٤١٦، ٤٢٨؛ القاضي النعمان، «الدعائم»، ج ١ ص ٣٣ ب، «بحار الأنوار» ج ٦، ص ٦٥٤، عباس القمي، «السفينة»، ج ١، ص ١١٢).

والسبب الرئيسي في تشريع المباهلة عند الشيعة هو أنهم يجدون فيها، وهم الفرقة التي

(١) قارن لمة الإمام جعفر ضد والى الكوفة، داوود، عند وفاة المعلى (الحصبي): «الهداية» (ص ٣٤٠)؛ وأبا حاتم الرازي، «الزينة»، ١١٤٩ - ١١٥١.

يسود فيها نظام الأمراء ، الوسيلة الوحيدة لإرغام إخوانهم في الدين على الاعتراف . وما يروى في هذا ما وقع لعبد الله بن محمد بن عيسى القمي ضد الخيرانى سنة ٢٥٤ (الاسترأبادى) « المنهج » ، ٤٧) ، وللشلمغانى ضد ابن روح سنة ٣٢٢ (الذهبي ، مخطوطة باريس ، ١٥٨١ ، ص ١١٠٥) . ومسألة الذهاب إلى الجبان تشير إلى الأصل التاريخى لهذه الشعيرة : فعند مقبرة البقيع بالمدينة دعا محمد وقد نجران من النصارى إلى المباحلة ، في المكان المعروف باسم « الكشيب الأحمر » ، واشتهر منذ سنة ٣٥٩ باسم « جبل المباحلة » ، وفيه تمت حينئذ الخطبة (في الحج) للطبيع ، ضد الخطبة الفاطمية في المسجد الحرام (انظر احمد بن عبد الجليل السجزي ، « جامع شامى » ، مخطوطة فارسية ، ص ٣٠ ، س ٣) .

وعند الدروز يجب على المتلاعنين أن يمسكا السلسلة ذات السبعين حلقة في قبة السلسلة بالحرم الشريف في القدس ، لأن هذه السلسلة ترمز إلى سلسل (الاسم الغنوصى لسلمان) الذى كان في نظرهم حكماً أعلى من محمد في مباحلة المدينة (حمزة : « كشف الحقائق » ، نشرة زيبولد ، كتب الدروز ، ص ٨٨ — ص ٩٠ Seybold, Drusenchriften = رقم ١٣ في دى ساسى de Sacy ، أنظر سورة الحاقة ، آية ٣٢) . ومن هنا كان الدور القضائى المنسوب إلى سلمان (المنفذ لعقوبات الله ، في « مجموع الأعياد » النصيرية ، ١٢٦ ، ١٣١ ، ويحمل هواين ملجم ، وشفيق نقابة الجلادين في استامبول ، وفقاً لأولياء شلبي كما لاحظ (M. H. Wahitaki

٢- الأصل القرآنى والإسناد

تقول الآية ٥٤ من سورة آل عمران ، وهى تتلو مباشرة الآية التى تؤكد أن عيسى خلقه الله من تراب مثل آدم :

« فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ : تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ ، ونِسَاءَنَا ونِسَاءَكُمْ ، وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ » .

والمؤرخون والمفسرون ، بين شيعة وسُنِّيَّين ، قد أجمعوا على أن هذه الآية تتعلق بالمناقشة التي دارت بين محمد وبين نصارى نجران سنة ١٠ هـ - سنة ٦٣١ م ، وأن الخس رهائن التي أعلنها بقوله من بين أهله كانوا : الحسن والحسين (= أبناءنا) ، وفاطمة (= نساءنا ، كذا) ، وعلى ومحمد نفسه (= أنفسنا) . وننظر الآن في القسم الأول من هذا القول ، مرجئين البحث في القسم الثاني منه إلى الفقرة الخامسة .

من المقرر أن محمداً قد عقد حوالى سنة ١٠ هـ (بعد آية الزكاة - في سورة التوبة : ٢٩) مع وفد من نصارى نجران اتفاقاً سياسياً (صلح ، مُصالحة) صار - بعد تجديد خلفائه له وتعديله - النموذج الأول « للامتيازات » التي يَسِرَت للطوائف المسيحية في الدولة الإسلامية البقاء فيها طوال ثلاثة عشر قرناً نظير دفع جزية . وقد حاول الكتبة النصارى أن يستبدلوا بالنص الأصلي الذى أورده وتناقلته كتب الفتوح ، نصاً أكثر تلاؤماً مع مطالبهم ؛ وقد يَبَيَّنُ (في مقالة نشرت في « الحياة والتفكير » ، باريس سنة ١٩٤١ ، ص ١ - ص ١٤) كيف أن هذا السجل الذى أذيع بعد سنة ٢٦٥ هـ - كان تعبيراً عن السياسة الإسلامية النصرانية كما دعا إليها هنالك فريق الوزراء الحارثيين ، بنى وهب وبنى مخلد فى بلاط بغداد .

لكن ، هل يمكننا أن نؤكد أن هذه المصالحة قد سبقتها وبعثت عليها دعوة إلى المباهلة ؟ إن جميع كتب الوفود تؤكد هذا ، وإذا كان ثمت قلة من كتب المغازى والفتوح تغفله (أبو يوسف ، ضد البلاذرى) ، فإن لدينا دلائل مؤكدة : (أولها) أن هذا الاتفاق مع أهل نجران كان الوحيد الذى لم يكن من شأن موت محمد أن يبطله ، وهذا لأنه شارك فيه ضامنون عاشوا بعده وحافظوا عليه ، ولم يكونوا مجرد شهود على صحة توقيعه مادياً ، إبان حياته ، بل كانوا أيضاً أبدالاً حقيقيين ، هم آل محمد ، صاروا أبدالاً عنه بنطق سابق لصيغة شعائرية (١) ؛ (وثانيها) أنه فى سنة ١١ أثناء الرِّدَّة عارض عبد الله بن عبد المدان ، الذى سيصاهر عبيد الله بن عباس ، نقول إنه عارض باسم

(١) [الصيغة هى صيغة المباهلة التى نطق بها النبى لجعل عليا والحسن والحسين وفاطمة بمثابة بدلاء عنه] .

بنى الحارث في أن تشترك نجران في فتنه الأسود (بن كعب العنسي) : وهذا إذاً لأنه شعر دائماً بأنه مرتبط تجاه خلفاء محمد بعد موته ؛ ثم إن قبيلة همدان ، وكانت مجاورة وحليفة لبني الحارث بن نجران ، وحاولت أن تعقد ميثاقاً مع محمد قبل الهجرة ، وتلت الإسلام عن علي ، قد كونت فرقة من أغرب الفرق (ابن سبأ الهمداني ؛ حداد على مقتل الحسين ابتداءً من سنة ٦١ ؛ استبدال حنظلة الشبامي بالحسين) على أساس دعوى أحقية علي وآله تتضمن تضامناً شعائرياً بين خماس المبالهة ؛ (وثالثها) أنه في سنة ٤٠ احتفظ الصحابي سعد بن أبي وقاص بموقف الحياد ورفض الاشتراك فيما أمر به معاوية المؤذنين من لعن علي : لثلاثة أسباب ، من بينها أن النبي أشرك علياً معه في المبالهة (صحيح مسلم ، بشرح النووي ، ص ٥ ، ١٧٥) .

إسناد الرواية

منذ النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة يورد كُتّاب السيرة عن عام ١٠ هـ ، المعروف بعام « الوفود » أو « السفارات » ، حديثاً مفصلاً عن وفد نجران ، يكاد يتكرر بصورته عند ابن سعد (المتوفى سنة ٢٣٠ هـ ؛ « الطبقات » ج ١ ق ١ ، ١٠٨ ، ص ١-٨٤ ، ٢) عن المدائني ؛ مع أسانيد كثيرة درسها ابن تيمية في « الجواب الصحيح » ، ج ١ ، ص ٥٤) ، وعند عبد الملك بن هشام (المتوفى سنة ٢١٨) الذي أعاد نشر رواية محمد بن اسحاق (المتوفى سنة ١٥١) . ويرد هذا الحديث بطريق محمد بن جعفر الزبير ، جعفر بن الزبير (المتوفى سنة ٩٣) ، فبريدة الأسلمي (المتوفى سنة ٦٣) ، فعبيدة السلماني الهمداني (المتوفى سنة ٧٢) : عن مسيحي بكرى اعتنق الإسلام هو كُرْز ابن علقمة البكري ، الأخ الأصغر (أو الابن ، فيما يقول ابن هشام) لأسقف نجران ورفيقه في وفد سنة ١٠ ، وكرز هذا الذي يقال إنه ذكر عن أخيه تحفظاً ضمناً (١)

(١) [الإشارة هنا إلى ما رواه ابن هشام عن ابن اسحاق أن أبا حارثة بن علقمة ، أحد بني بكر بن وائل ، أسقف نجران ، لما جاء إلى النبي جلس على بقة ولما جنبه كرز فتمرت البقة فقال كرز : « تعس الأبيد ! » يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له أبو حارثة : بل أنت تمست ! فقال : ولم يا أخي ؟ قال : والله لأنه للنبي الذي كنا ننتظر ؛ فقال له كرز : ما يمنعك منه وأنت تعلم هذا ؟ فالتحفظ المضمر هنا معناه اعتقاد أبي حارثة بنبوة محمد دون تصريحه بذلك] .

يُروى أنه حج وأنشد شعراً (أضاف ابن هشام إلى شطري ابن اسحق شرطاً ثالثاً نقلاً عن أهل العراق ، خصوصاً أبو عبيدة مَعْمَر المتوفى — وقد بلغ المائة — سنة ٢٠٨ ؛ وهذا يثبت قدم هذه الرواية) .

وهذه النادرة المتعلقة بكرز والتي هي بمثابة إطار تقديمي ، هي الأساس لإسناد ثانٍ للحديث، أو رده في أحد كتبه محدثٌ سُنِّي هو أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (المتوفى سنة ٢١١ ؛ وصار شيعياً بتأثير أحد زهاد البصرة وهو جعفر بن سليمان الضُّبَعِي المتوفى سنة ١٧٨) ؛ وفيه يستبدل بأبيات كرز اقتباس من انجيل منحول ذو صيغة شيعية مغالية ؛ ويرتفع الاسناد من الصنعاني إلى كرز بطريق عمر بن راشد اليمامي ومحمد بن المنكدر ابن عبد الله التيمي المدني (المتوفى سنة ١٣٠) بواسطة جد الأخير (راجع ابن ماضي المتوفى بعد سنة ٣٢٣ ، « التفسير » : أو رده المجاسي ، « بحار الأنوار » ، ج ٦ ، ص ٦٥٦) .

وتمت إسناد ثالث لا يتصل بكرز يقال إنه يرجع مباشرة إلى الوسط المسيحي لبني الحارث في نجران ، وإلى الشاعر (نعمان)^(١) الأعشى من بني تغلب الذي تغنى بجهودهم ؛ وهو يمر بطريق يونس بن متى وسماك بن حرب الدُّهْلِي (المتوفى سنة ١٢٣ ؛ وقد بينا أهميته بالنسبة إلى أسطورة سلمان)^(٢) ويفضى إلى كتاب الأغاني (الطبعة الثانية ، ١٠٠ ، ص ١٣٦) يقيناً قطعاً عن طريق هشام بن محمد بن صاعد السكلي (المتوفى سنة ٢٠٦) ، النسابة المشهور ، وقد نبه صاحب الأغاني إلى تحيز هذه الرواية إلى جانب بني الحارث الذين كانوا آنذاك ذوي نفوذ كبير في بلاط بغداد (« الأغاني » ط ٢ ، ص ٩٠ ، ص ١٩ ، ص ١٨٠) ؛ ونحن نعلم أن ابن السكلي كان يرجع — عن طريق والده المتوفى سنة ١٤٦ — إلى الروايات الشيعية المغالية التي أشاعها أبو صالح باذام ، مولى أم هاني ، تحت اسم ابن عباس ؛ وقد روى عمرو الشيباني المتوفى سنة ٢١٣ عن ابن السكلي .

(١) يسميه ياقوت باسم ربيعة بن يحيى « توفي سنة ٩٢ » (« معجم الأدباء » ، ج ٤ .

ص ٢٠٧) .

(٢) [راجع بحث ماسينيون عن سلمان في هذا الكتاب ص ٢٦ ، ص ٥١] .

وقبل هذه الروايات الثلاث المفصلة (وتتصل بفكرة الوفود) ليس لدينا غير إشارات موجزة وغامضة، عارية عن الإسناد، أوردها المفسرون (الضحاك الهلالي المتوفى سنة ١٠٥؛ اسماعيل السُّدِّي المتوفى سنة ١٢٧؛ ابن جريج المتوفى سنة ١٥٠؛ منذر العبدى؛ مُسَمَّر بن راشد العبدى المتوفى سنة ١٥٣، وقد جمعهم الطبرى فى « تفسيره »، خاصاً بالآية ٥٤ من سورة آل عمران).

بيد أن جامعى الروايات الخاصة بخراج الفتوح يقدمون لنا روايتين على الأقل تشهدان بالقيمة التاريخية لمصالحة نجران: إحداهما رواية القاضى أبى يوسف يعقوب الانصارى (المتوفى سنة ١٨٢، فى كتاب « الخراج »)، وهو يغفل المباهلة (لأسباب تتصل بالخلافة من غير شك) ويغفل الإسناد؛ ثم رواية البلاذرى (المتوفى سنة ٢٧٩، فى كتابه « فتوح البلدان ») الذى ينقل عن وكيع (المتوفى سنة ١٩٧) ويقرر هاتين النقطتين (المباهلة والإسناد) ويضيف أسانيد أخرى تحدد تاريخ المنفيين من أهل نجران فى العراق (ومنها إسنادان على الأقل يرجعان إلى ابن الكلبي).

ويلاحظ أن الأسانيد المتصلة بركز صادرة عن الزبيرين وتأتى برواية ضد الشيعة تغفل تماماً الدور السياسى لبني الحارث (أنظر فيما يتصل بركز، « الإصابة » تحت رقمى ٧٣٩٨، ٣٦٣٣)، هذا الدور الذى لم يتيسر إبرازه إلا فى العصر العباسى عن طريق ابن الكلبي. كما يلاحظ كذلك أن الطقوس الشيعية القديمة جداً للمباهلة، وهى التى يشهد بها قول لأبى رباح (ميسرة) مولى أم سلمة، والطقوس الكيسانية (ابن الداعى، « التبصرة » ط ٢ ص ١٩٥)، نقول إن هذه الطقوس لا تظهر إلا بعد « تاريخ » اليعقوبى (سنة ٢٧٨) فى تفسير ابن ماهيار (بعد سنة ٣٢٣) وفى « كتاب المباهلة » للشلمغانى (المتوفى سنة ٣٢٢) وفى « مجموع الأعياد » لميمون الطبرانى (المتوفى بعد سنة ٤١٨).

ومحمد بن عباس بن ماهيار، وهو شيعى من باب الطاق، قد جمع تفسيره لإحدى وخمسين

رواية (ذات أسانيد مستقلة) عن المباهلة (أورد منها ٢٧ الطاووسى فى « سعد السعود » - وفقاً « لبحار الأنوار » ، ٦٠ ، ص ٦٥٦) .

٣ - موجز الرواية

(١) لما أن امتدت الدولة الإسلامية الناشئة إلى اليمن ، أرسلت جمهورية نجران النصرانية وفداً سياسياً إلى المدينة فى شوال سنة ١٠ ، وكان يتكون من ٧٠ فارساً منهم ١٤ من الأعيان ، والثلاثة الرؤساء : العاقب (نقيب المهن المدنية) ، السيد (مدير القوافل) والأسقف (الأسقف ومفتش المدارس والأديرة ، وعلى اتصال بالدول المسيحية) ، وجاء هذا الوفد للمفاوضة مع محمد .

(ب) وكانوا يرتدون الديباج ؛ واتصلوا بالشعب ؛ وسمح لهم النبى بالدخول فى مسجده للصلاة متجهين قبل المشرق

(ح) فلما اجتمعوا مع النبى لا مهم محمد على الاعتقاد بألوهية المسيح ودعاهم إلى الاسلام واحدمت المجادلة فاقترح عليهم النبى ، مستلماً الآية ٥٤ من سورة آل عمران ، المباهلة بأن يتلاعنوا صبيحة الغد ٤ شوال سنة ١٠ (١٥ يناير سنة ٦٣١ : أنظر البيرونى « الآثار الباقية » ، ص ٣٣٢) .

(د) فلما تشاوروا واستشاروا ، جاء الرؤساء المسيحيون فى الميعاد ليعلنوا تخليهم عن المباهلة ويصالحوه .

(هـ) والشروط التى قبلوها هى أن يؤدوا كل ستة أشهر ١٠٠٠ حلة من حُلل الأواق (= ثمن كل حلة أوقية من الفضة أو ٤٠ درهماً) وذلك فى رجب وفى صفر ، وأن يقدموا إذا أرسل المسلمون حملة إلى اليمن ٣٠ درعاً ، ٣٠ رحماً ، (وفى رواية : جلوداً ، الصنعانى) ٣٠ بعيراً ، ٣٠ فرساً ؛ وإذا بعث النبى إليهم رسلاً فليضيفهم شهراً على الأكثر . وفى مقابل هذا سيكونون فى حماية الدولة الإسلامية (جوار الله ، ذمة

الرسول) تضمن لهم أشخاصهم وأموالهم وعباداتهم (الإبقاء على الأساقفة والرهبان والقسيسين = الواقف) ، وألا يدفعوا عشوراً ولا يؤدوا خدمة عسكرية ولا نفقات جند ، بشرط ألا يأكلوا الربا ولا يتعاملوا به .

(و) ووقع هذا الاتفاق من جانب المسلمين : أبو سفيان بن حرب (= زعيم الأمويين) ، وغيلان بن عمرو ، ومالك بن عوف النصرى والأقرع بن حابس التميمي الحنظلي ، والمغيرة بن شُعبة الثقفي ، والليث . وكان هذا الاتفاق هو عبد الله بن أبي بكر أو علي بن أبو (كذا !) طالب . وهذه الأسماء ذكرها جند سلمة بن عبد يشوع (بطريق يونس بن بقير الشيباني الكوفي المتوفى سنة ١٩٩) . — ومن جانب المسيحيين يذكر السجل الموضوع أسماء شهوده .

وهذا الموجز يدعو إلى الملاحظات التالية :

أولاً — الاختلافات :

تتفق المصادر على اسم « العاقب » : عبد المسيح بن دارس السكندی ، وهو شخصية تاريخية ، ووالد رحيمة^(١) التي ستزوج عبد الله بن عبد المदान الحارثي ، وهي جدة ربيعة أم أول الخلفاء العباسيين (بدلاً من « دارس » يقول الشلمغاني : « شرحبيل » ، ويقول ابن شهر آشور : « يونان ») . و « السيد » يسمى أيضاً « ثمال » ، « الطيب » ، ويلقب بـ « الأيهم » أو « الأهم » (ويلقبه ياقوت بلقب وهب ؛ والفراء : « المحسن ») و « الأيهم » يذكرنا بـ « الأيهم بن النعمان الفسائي » (في سنة ٥٧) وتاريخ سيئرت Séert يقول عن « السيد » إنه كان من بني غسان ؛ والشلمغاني يسميه : « أبو قره الأهم بن النعمان اللخمي » . و « الأسقف » يرد اسمه دائماً : « أبو حارثة ابن علقمة » ؛ وأنه من آل بكر (وابن دريد يقول على نحو أدق : إنه من بني ذهل ابن ثعلبة ؛ وياقوت وحده يسميه « اليا » ، والشلمغاني يسميه « الحسين ») .

(١) تصغير رحم ، وهو اسم لشهيدة استشهدت في سنة ٥٢٣ ميلادية (مويرج : « كتاب الحيريين » ، ص XCVI) .

وثبت الأربعة عشر عيناً ، كما ورد لدى ابن اسحق ، لا يتضمن من الأسماء المعروفة غير قيس بن الحصين بن قينان ذى الغصة الحارثي ، ويزيد (ابن عبد المدان الحارثي) وأبنائه ؛ ويذكر أنهم جميعاً كانوا من بني الحارث بن كعب وأنهم كانوا من النصارى الملكانية ؛ بينما نجد مؤلفين آخرين يذكرون أنهم كانوا وفوداً يمثلون مختلف الفرق المسيحية .

وهناك مفسران ، هما الضحّاك والمنذر العبدى ، يذكran أن وفود النصارى قد تباحثوا مع القبائل اليهودية فى المدينة (وقد قضى على هذه القبائل فى سنة ٥ هجرية) ؛ وبعد تبادل بعض عبارات المودة (التحول إلى قردة وخنازير — فى القرآن سورة ٥ « المائدة » آية ٦٥ ؛ راجع التفسير الشيعى الذى وضعه الفرات بن ابراهيم) أقروا بنبوة محمد وأنه نبى صادق ، وتخلوا عن المباهلة (ويرى محمد حسين هيكل فى هذا « مؤتمراً للأديان ») . وابن اسحق يقول إن النصارى اتصلوا بعثمان بن عفان ، وفى النهاية اتصلوا بأبى أيوب الأنصارى .

وتم ثلاثة مفسرين (الضحّاك ، وجابر الجعفى والسّدى) يلحون فى تأكيد عدد الأساقفة الأعضاء فى وفد نجران (٨ ، ٣ ، ٢) . ويرى أن الوفد سئل عن عدد أهل الكهف (« الكشف » للزحشرى ج ٢ ص ٢٠٥ ؛ تفسير البيضاوى ج ١ ص ٥٥٩ ؛ أبو حيان ج ٦ ص ١١٣) .

والمصادر الشيعية تهتم بوصف مناظر « الكتيب الأحمر » فى صبيحة اليوم الذى عدل فيه النصارى عن المباهلة . فبين شجرتين مقطوعتين كعمودين أمر محمد بنصب كساء أسود كبير ، « كساء قطّوانى ^(١) » ، على هيئة رواق وجلس تحته وعن يمينه على وأمامه حفيده (الحسن والحسين) وخلفه فاطمة . فلما أراد العاقب والسيد بأولاد عمهما الخمسة التقدم ناحية الكساء شاهدوا من فوق ردوسهم أضواء صاعدة فارتاعوا ؛

(١) [قطوان : موضع بالكوفة تنسب إليه الأكسية القطوانية] .

وتلألأت النجوم ، وانحنت الأشجار وسقطت الطيور على الأرض منشورة الأجنحة وهي تتقيأ ، وبدأ محمد فرغ يديه ، حينما التمس النصارى هدنة . وأما المسلمون الموالي (من غير العرب) فقد شاهدوا تجلى المجد الإلهى وهو يحيط بالخمسة تحت « الكساء » ، و « قطوانى » نسبة إلى نوع من القماش الثمين الذى كان ينسج فيما بعد فى الكوفة فى حىّ بجيلة فى القبيلة التى تحمل هذا الاسم ؛ وتنبأ المتنبيون بأن المهدي سيرتدى كساء قطوانياً (راجع « الاصابة » تحت رقم ٧٩٢٧ ؛ والبلاذرى ٤٦٨) .

ثانياً — الأحوال السياسية للوفد :

بعض المؤلفين يرون فى الوفد نوعاً من الضغط السياسى ، والانذار النهائى الذى وجهه النبي لحمل نصارى نجران على تحديد موقفهم (حميد الله) ؛ وصهيب أو خالد بن الوليد هو الذى أتى بالوفد إلى المدينة (ابن بكار ، تبعاً لشهر ، كما ورد فى « الأغانى » ط ٢ ج ١٠ ص ١٣٦ ؛ ابن سعد ج ٥ ص ٣٨٥) . وعلى العكس من ذلك نجد الشلمغانى يصور نصارى نجران على أنهم كانوا يعملون على تحويل الحج عن الكعبة ، وذلك بعقد محالفة بين الدول النصرانية ، من بيزنطة ودولة الفساسنة والحيرة حتى الدول الخمس الإفريقية المسيحية (الحبشة ، وعلوه ، والنوبة ، وزغاوه ، ومريسة ، على النيل ، راجع ياقوت ج ٤ ص ٥١٥) وأنهم جاءوا إلى المدينة ليستخبروا قوة العدو الفعلية (بناء على نصيحة العاقب والسيد وقد كانا مائلين إلى محمد سرّاً) قبل القيام بالحرب .

ثالثاً — النتائج السياسية :

وأراد محمد أن يستغل « استسلام » النصارى لصالح الدعوة الإسلامية فيقال إنه أرسل فوراً بعد ذلك إلى نجران والياً هو قروّة بن مُسيك بن الحارث بن سلمة بن الحارث المرادى (« العقد » ، ج ٢ ص ٥٨) أو عمرو بن حازم (وكانت سنة ١٧ سنة ؛ وتذكر حالات مشابهة فى تلك السنة : معاذ ، جرير ، أسامة ، أنس) ؛ وأميناً لدى الغالبية المسيحية

هو أبو عبيدة عامر بن الجراح ، وكذلك عيّن أمير لبني الحارث الذين اعتنقوا الإسلام هو قيس بن الحصين بن قينان ذى الغصّة . وهذا أمرٌ جائز ، ولكنه لم يستمر طويلا ، فابلث الردّة أن اندلعت في اليمن بعد ذلك ببضعة أشهر . أما النتائج السياسية الحقيقية فكانت على نوعين : (١) أمان الغالبية المسيحية وازدهارها الاقتصادي لقراية عشر سنوات ؛ (٢) وفيما يتعلق بأسرة عبدالمدان الطامحة أصبح أحد أبنائها قويا كل القوة بعد اعتناقه الاسلام وهو صهر ووارث عاقب نجران النصراني ، ورئيس صناعة النسيج ومالية البلاد ، بينما أخوه الذى خلفه أصبح صديقا ، بل قريبا ، للعباس ، عم الرسول ، في المدينة ، وتولى إدارة الأموال اللازمة سنويا للحج إلى مكة ، فصارت لأسرة عبد المدان قوة اقتصادية لا نظير لها في بلاد العرب والعراق ، وكانوا القاعدة للوامة العباسية المطالبة بالخلافة .

٤ - الدور الاقتصادي لنجران

والتطور السياسى لبني الحارث

كانت نجران حين الهجرة — كما يّسن ذلك لامانس (في كتابه عن «يزيد الأول» ص ٣٢٩ — ٣٦٩) المركز الوحيد لصناعة النسيج في الجزيرة العربية ؛ وهذا هو السبب في أن معاهدة سنة ١٠ هـ بين النبي ووفد نجران اشترطت أن تقدم نجران كل سنة ألفي حلة من الديباغ المطرّز بالذهب ؛ كما كانت نجران المركز الوحيد الذى كانت الأموال فيه في يد النصارى ، لا في يد اليهود كما كانت الحال في الحجاز (وهذا هو مصدر عداوة^(١) نجران لليهود ، عداوة نجدها عند الوزراء الحارثيين في القرن الثالث الهجرى) : ومن المعلوم أن سعر العملة في المدن الإسلامية كان يتوقف على مستودعات الثياب الثمينة (المطرزة

(١) ضد السياسة الساسانية التى اتبها «الأبناء» القرس (اضطهاد سنة ٥٢٣ م) .

والفضة) في أسواق خاصة تسمى « القيساريات ». ونجران هي الأصل في هذا كله ؛
ووظيفة العاقب أن يقوم على تنظيم هذه العملية .

ويرى لامانس أن معاهدة سنة ١٠ جرت بين نذيين أحدهما صناعي (نجران) والآخر
عسكري (المدينة) . فلما صارت المدينة عاصمة امبراطورية (= دولة الخلفاء الراشدين)
فإنها كانت تزيد في مشترياتها من الثياب الثمينة من نجران ، وبازدياد هذه غنى ازدادت
تبعيتها للمدينة .

كانت الدولة الإسلامية تشتري سنوياً من نجران الكسوة التي توضع على الحجر
الأسود في مكة . وكان هذا الرسم يدخل ضمن السقاية ، أي العناية بالحجاج ، وكانت
السقاية للعباس ، عم النبي ، وذريته ؛ وكانت أم العباس هي أول من وضع أول كسوة
(جود فروادى مومبين ، « تعليقات » ، سنة ١٩١٨ ، ص ٨) . وهذه المهمة أثرت
منها أسرة العباس إثراءً بالغاً^(١) ، وجعلها على صلات تجارية بعاقب نجران ، ثم بصهره
وخليفته الذي اعتنق الإسلام ، وهو يزيد بن عبد المدان الحارثي الدياني .

وأُسرة بني عبد المدان ، التي يبدو أنها جاءت من الجنوب (حضرموت) لم تكن
لها السيادة السياسية آنذاك على بلحارث^(٢) (بل كانت السيادة السياسية إما لبني قينان ،
ذو الفصة ، وإما لسيد « جنيب » أي مأخوذ من قبيلة أخرى مثل الأيهم الفسّاني ؛
قارن الأهم سنان بن سمية التميمي المقاعسي الذي عين في يوم الكلاب الثاني سيداً لقبيلة
كفدة) . ورب الأسرة ، يزيد ، أسمه الكامل يزيد بن عمرو عبد المدان بن يزيد الديان
(الذي قتل في يوم الكلاب الثاني) بن قطن بن زياد بن الحارث بن مالك بن ربيعة بن
كعب بن الحارث بن كعب بن عمرو بن العلاء بن مذحج (راجع فستنفلد : جداول

(١) وكان الكثيرون منهم أمراء الحج ؛ عيد ١٥ شعبان ؛ وحلوا محل آل صفوان التميمي .
فما يتعلق بـ « التعريف » الذي حاول عبد الله بن عباس أن ينقله إلى البصرة في سنة ٣٩ هـ .
(٢) كان بلحارث قد حلوا محل بني الأقي (٤٠٠٠ رجل) في نجران ، بفضل تحالفهم
مع بني همدان .

الأنساب ، برقم ٨ ، وقارنه بما ورد في « العقد الفريد » ج ٢ ص ٥٧) . وتزوجت أخته
يزيد بن الفضل الحارثي الذي كان من أبرز أنصار علي (في الكوفة سنة ٣٥ هـ ؛ صفين
ودومة الجندل في سنة ٣٧ هـ) ، بعد أن ولد له من زوجته الأولى عمرو بن أمية الضمري
الكناني الذي كان أحد الأبطال الخرافيين للفتوة الحرفية ، وولى العيارين . أما أخوه
الأصغر ، عبد الحَجَر بن عبد المدان فقد تسمى باسم عبد الله لما اعتنق الإسلام . وبينما
أقام يزيد بالكوفة مع الصناع الفصاري العاملين في صناعة النسيج القادمين من نجران ،
لما أن أبعدهم عمر إلى هناك^(١) ظل أخوه الأصغر عبد الله في بلاد العرب زعيماً لبني مذحج
(الذين حلوا محل آل يزيد الذين رحلوا إلى الكوفة) ؛ وبفضل زواج أختهم الأخرى
بـعبد الله بن عباس أصبح مساعداً للوالى على اليمن ؛ وقتل سنة ٣٩ هـ هو وابنا أخته
العباسيان ، قتلهم بُسر ، الأمير الأموي ؛ وقتل من أولاده الثلاثة مالاك في سنة ٣٩ هـ
(وتزوج ابنه عبد الرحمن في البصرة بأخت الأمير المهلب الأزدي) ، وقتل الربيع في
سنة ٤٠ هـ ، أما ثالثهما عبيد الله الذي عاش بعدها فقد زوّج بنته ربيعة من المطالب
بالخلافة العباسي محمد بن علي بن عبد الله بن عباس (المتوفى سنة ١٢٢^(٢)) ، وولد لهما
أبو العباس السفاح ، أول الخلفاء العباسيين وداود وعروة وربيعة) . وهكذا تُقَبِّب ابنا
عبيد الله الحارثي ، زياد والربيع ، بفضل أختهما بلقب « الأخوال » في بلاد الخلفاء
العباسيين . وهذا اللقب كان سبباً في تعيين زياد والياً على الحرمين (١٣٣ - ١٣٦ ،
١٣٧ - ١٤١) وتعيين ابنه المنصور الكاتب وزيراً في عهد البرامكة ، وتعيين ابنه
الآخر يحيى والياً على الأهواز ؛ وهناك نُقِلَ مصنع نجران الخاص بنسيج الكسوة
الشريفة (كسوة الكعبة) إلى تُسْتَر . ونقصت الجزية النجرانية من الحلال إلى ٢٠٠

(١) في نجرانية الكوفة (= نهر بان) التي زعم شاعر حارثي أن نمش على أخفى فيها بفعل
صاحب شرطته ، معقل بن قيس الرياحي التميمي (ياقوت ج ٤ ص ٧٥٧ ؛ « الإصابة » برقم ٨٤٤٩ ؛
المبرد : « الكامل » ج ٢ ص ١٤٢) .

(٢) [في « شذرات الذهب » ١/١٦٦ أنه توفي سنة خمس وعشرين واهائة] .

بعد أن كانت ألفين في السنة ، وقيدت في الميزانية الرسمية (الجهشيارى والوصاف كما أوردهما كريمة في « ميزانية الإيرادات في عهد هارون الرشيد » ، سنة ١٨٨٧ ص ٤ تعليق ٢ : في سواد البصرة) . أما الولد الأكبر للمنصور الكاتب ، وهو أبو الفضل محمد ، الملقب ؛ « فتى العسكر » ، الذى كان ينوب عن أبيه وكان من بطانة الخلفاء — فقد عين أميراً على دمشق في سنة ١٨٧ ؛ وأما الابن الآخر زياد فربما تزوج حميدة التى ينسب إليها بنو المسامة . وكان الوزير الربيع بن يونس مولى لزياد بن عروة الحارثى .

وكان لهذا الفرع الأكبر من بنى الديان الحارثى فرع أصغر ، هو فرع أنس بن يزيد الديان الذى استقر في البصرة ، ومنه الأخوان مهاجر (أمير الأهواز في سنة ٢٣ هـ) والربيع بن زياد بن أنس (المتوفى سنة ٥٣ هـ ، والى خراسان) ، وأبناء أبناء أخواتهما : الحارث والربيع بن زياد بن الربيع بن أنس (حوالى سنة ١٠٢ هـ) . وهذا الفرع هو الذى نظم أول جالية بصرية في خراسان .

وحظ أسرة بلحارث هذه لما ارتبط بمصير الدولة العباسية (راجع كلمة داود ، الفقيه حوالى سنة ٢٦٥ ، كما أوردها الخطيب البغدادي ج ٨ ص ٣٧٣) هو السبب في ازدهار بطون وموالى قبيلة بلحارث كلها . فأننا نعث على مستوطنين من بلحارث في الكوفة (في سنة ٣٧ ، ٥١ ، ٧١) وجُوخه (في سنة ١٣٤) ودير قُنى (بنومسيلة : في سنة ١٣٢ ، الطبرى ج ٣ ص ٥٠) ، وبيضاء فارس على طريق خراسان (موطن النحوى سيبويه ، وهو مولى حارثى ، وموطن بنى الربيع بن زياد الحارثى ، وموطن الحلاج المتصوف) . ودراستها تمكننا من إثبات أن الموارد المالية لبلحارث (صناعة النسيج والمصارف المالية) هى التى مولت دعاوة العباسيين الذين توثقت صلاتهم بهم بعد مقتلة سنة ٣٩ ، وتشابك أنسابهم بالزواج . وقد كان بكير بن ماهان ، الذى خلف أبا رياح ميسرة بوصفه رئيساً لهذه الدعاوة واتخذ من المدائن مركزاً له ، نقول إنه كان مولى حارثياً ؛ وصهره أبو سلمة الخلال الهَمْدَانِي السَّيِّعِي ، الذى خلفه وصار أول وزير للخلفاء في الإسلام

في سنة ١٣٢ هـ ، لقب مولى حارثاً بسبب زواجه ؛ وقاتل آخر الخلفاء الأمويين كان من بني الحارث ؛ وأول الخلفاء العباسيين كان « ابن الحارثية » .

واستمر هذا التشابك في النسب بعد انتصار العباسيين . وحزب الوزراء من بني مخلد ، وكانوا مسلمين ونصارى ، كانوا من بين الكتاب النساطرة في دير قى ، وهم موالى بلحارث ، وادخلوا الوزارات في بغداد بفضل البرامكة (كان خالد بن برمك والياً على دير دُقْسَى بعد سنة ١٣٢ هـ) ، وكانوا يفخرون ، مثل بني وهب ، بأصلهم الحارثي كشاهد على اخلاص موالى « الأخوال » لدولة الخلفاء ، والدليل على ذلك وارد في شعر البحتري (الديوان ج ١ ص ١٩١ — ص ٢١٠ ؛ قارن ج ١ ص ١٦٨ ؛ ج ٢ ص ١٩٨) .

والواقع أن النصارى النجرائين في الكوفة سنة ١٣٢ هـ قد احتفلوا بأول خليفة أموى باسم هذه القرابة من ناحية الأم ؛ وبطلب من ابن أخيه عبد الله بن الربيع الديان (والى المدينة سنة ١٤٥) أوصى الخليفة بهم عند القاضي الحجاج بن أرطاة النخعي ، وجدّد مصالحه سنة ١٠ هـ (ونقص الجزية إلى ٢٠٠ حلة سنوياً) .

وفي بغداد نجد بعض بلحارث في اقطاع الصحابة (الشاطيء الغربى) وفي المحرم^(١) (الشاطيء الشرقى : اسم أحدهم) .

فإذا كانت عناصر من عرب الجنوب المستقرين هم من بين المعمرين المسلمين الأساس في نهضة الحضارة الإسلامية في المدن ، فإن ثم دوراً رئيسياً ، هو دور الصناعة والتمويل ، يرجع إلى أولئك اليمنيين النصارى في نجران ، الذين كانوا فيما بينهم بفضل ظاهرة حضارية

(١) [المحرم : بالضم ثم الفتح وكسر الراء مع تشديدها : محلة . كانت ببغداد بين الرصافة ونهر معل ، منسوبة إلى محرم بن يزيد بن شريح ، كان منزله في أيام نزول العرب السواد في بدء الإسلام . وقيل لأنه كان اقطاعاً له من عمر بن الخطاب] .

تدعى « التكلم ^(١) » (أى الامتزاج بين القبائل المستقرة بتأثير المسيحية) ونقلوا إلى العراق بأمر من عمر بن الخطاب .

٥ - الرمزية الدينية

تجمل الطقوس الشيعية - وقد حولت تاريخ عيد المباهلة من ٤ شوال إلى ٢١ أو ٢٤ أو ٢٥ ذى الحجة (ومن سنة ١٠ إلى سنة ١١ هـ) - من المباهلة عيداً للتبني الروحي للموالى (وهم غير العرب الذين اعتنقوا الإسلام) من جانب أهل البيت : فى أسرة النبى . ولهذا فإن سلمان ، وهو أول مولى تبناه النبى (بالعبارة : « أنت منا أهل البيت ») نجده حاضراً فى المباهلة ، يلعب فيها دوراً رئيسياً هو تفسير سر الملك المبشر (وهو جبريل) ، ودور الحكم . فبين الخمسة المحمدين الجالسين تحت الكساء يحيط بهم الجلال ، وبين مناظرهم المسيحيين المشدوهين ، كان سلمان ، على رأس سائر الموالى ، يفسر المنظر ، لقد كان سلمان من أتباع عيسى ، ومهمته أن يتعرف فى مجد محمد وأهله ، فى هذا التجلى الإلهى ، تجلياً جديداً لتلك الروح الإلهية التى مسحت المسيح لجلال الملوكية .

والشيعية السنية (الخطائية والدروز) الذين أطلقوا على سلمان اللقب الغنوصى : « سلسل » يحسبون أن دوره حكماً يضعه فوق الطرفين المتباهلين : المحمدين والنصارى ، ويؤله ، هو وكل أولئك الذين فهموا التبني الروحي الرموز إليه بالكساء الذى دخلوا تحته . فإن كان أهل الكهف (سورة الكهف) خمسة (لا سبعة) كعدد أهل الكساء فإن سادسهم هو سلمان ، ملكهم الحارس . وقد ادعى أبو الخطاب (المتوفى سنة ١٣٨ هـ) وأبو مسلم (المتوفى سنة ١٣٧ هـ) لنفسه هذه المكانة العليا : « سلسل » . وسلمان هو الذى أمهل لأجل مجهول (مقداره ٣٠٩ سنة إذا كان هو سادسهم الباسط ذراعيه بالصيد) الأثر المدمر للملاعنة التى تتضمنها المباهلة : زمان القيام بتلقين كل المقدر لهم ، الذين يلدنهم ، حتى لو كانوا علويين ، من الأنبياء .

(١) [تكلم القوم : تحالفوا وتجمعوا] .

أما الشيعة الخمسة ، فالميمية منهم يرون أن سلمان هو مجرد رسول ، وأن المؤله منهم هو محمد وحده ، أما الأربعة الباقون فليسوا إلا مجرد صور له تمثل مراحل ظهوره الدورية : ففاطمة (= فاطر = أم أبيها) هي الهيولى النورانية التى منها ولد ، وعلى هو أوج انتصاره وصيفه ، والحسين هو اضمحلاله وخريفه (راجع « رسائل إخوان الصفا » ج ٤ ص ٣٧٨) . أما العينية فيرون أن سلمان ، طوعاً أو كرها ، قد أخطأ^(١) حين أعلن سيادة محمد بدلاً من سيادة على ، وينقلون رسالته بوصفه رسولا إلى المقداد (= ميكائيل) ؛ وعلى ، المؤله وحده ، قد أعطى محمداً مهلة قدرها ٣٠٩ سنة لتصحيح اغتصابه الخائن . والخمسة السينية (الجرمى) يضعون على حدة ، من بين الموالى ، خمسة أشخاص أرضيين ، يناظرون الخمسة السماويين (وهم الحمديون) وهم سلمان وأربعة آخرون^(٢) ، اختلف في أسمائهم : نوع من الصانع أو الملائكة المكلفين من الله بحوادث هذه الدنيا . وفي الرواية النصيرية للمباهلة التى أوردها الطبرانى (« مجموع الأعياد » ، ورقة ٦٨ ١) وضع سلمان وضعا خاصاً مزدوجاً (السادس السماوى لدى محمد ، السادس الأرضى لدى الموالى وأصبح الخمسة هم عبد الله بن رواحه ، عثمان بن مظعون ، أم سلمة ، محمد بن أبى بكر ، ومحمد بن أبى حذيفة) .

أما النصيرية فرأيهم أن المسيحيين ، فى المباهلة ، حَمَلُوا على أن يتعرفوا فى محمد : الميم الذى عبدوه على شكل المسيح ؛ وفى على : شمعون (= سمعان باطرة = بطرس) ؛ وفى فاطمة : مريم .

وفى رواية الصنعاني أن فاطمة تبدت لهم على أنها ضرة مريم فى الجنة ؛ وفى شعر

(١) رأى بشار وابن جهور (راجع بحثنا سلمان ياك سنة ١٩٣٤ ص ٣٨ = ص ٤١ من هذا الكتاب) : وهذا ما يسمى فى التعازى سقوط الملك فطرس (الكشى ، ص ٣٥٩) .

(٢) ولكنهما سماوية فى نظر السينية الخالص (القرامطة ، الدروز) . وهو خلاف قديم بين فرق الشيعة ، وفيما يتصل بالأسماء راجع الخصيبى « ديوان » ورقة ٥ و ٢٧ ؛ الطوسى : « القصيدة » ٨٦ — ٨٧ ؛ مخطوط نيبور واليطار ؛ الجرمى . وفى الفقرة ٦٠ من عقيدة الدروز ينبغى تكملة الأسماء هكذا : المقداد ، عثمان بن (مظعون ، عمار بن) ياسر ، أبوذر — وبمجموعهم هكذا بإضافة سلمان : خمسة .

الخصيبي يتبدى الحسين أنه عود لتجلى المسيح غير المتألم (لا واحد منهما يعانى الموت ؛ بل استبدل بهما خصهما : إبليس ، عمر) . وفي المباهلة كان الحسين بمثابة ازدواج مصور للميم مقدماً ، على الشكل النهائى للدور (العودة إلى السماء) .

وتثير المباهلة عند الشيعة وأهل السنة على السواء صعوبات عقائدية بإظهارها الخمسة تحت الكساء على نحو يجعلنا نعتقد أن محمداً ، فى أقدم رواية لها ، يصور على أنه يتخذ رهاًن لكلمته (ولدية إلهية) أسرة بنته فاطمة ؛ لا لأغراض تتعلق بالنسب ، بل من أجل التبني ، ويمين خمس رهاًن فقط من أجل المباهلة . وبعد مصرع الخامس ، الحسين ، قضت القاعدة القبلية فى الثأر للدم بتعيين الخمسة الذكور المطالبين : محمد (توفى) ، العباس ، أبو طالب (الرئيس : محمد بن الحنفية ، مؤسس الكيسانية) ، وجعفر (الرئيس فى سنة ١٢٧ : عبد الله بن معاوية) ، وعقيل . وحوالى سنة ١١٠ كان حكم أبى رباح ميسرة ، مولى أم سلمة ، هو الذى أعطى الأولوية ، فيما يتصل بالثأر لدماء أهل البيت ، للعباسيين دون الجعفرين (راجع الجيلانى « الفنية » ، ج ١ ص ٧٨) .

والعدد خمسة هو أيضاً الذى فرضه تأمل المباهلة على الإسماعيلية فيما يتعلق بثبت الصدورات الإلهية . فهو إذن من المعطيات الأولية (قارن الصلوات الخمس) .

٦ - تحليل كتاب « المباهلة » للشلمغانى

(المتوفى سنة ٥٣٢٢ هـ)

فى كتاب « أعمال ذى الحجة » الذى كُتب سنة ٥٤٣٧ هـ يورد الشيعى الحسن بن (محمد ابن) إسماعيل بن محمد بن أشناس (٣٥٩ - ٤٣٩ فى الكرخ : الخطيب البغدادى ص ٧٥ ص ٤٢٥ ، الماسقانى برقى ٢٦٢١ ، ٢٥٢٨) وهو من أسرة القائد التركى الشهير ، مولى المتوكل ، - يورد رسالة عن المباهلة . ونص هذه الرسالة ، المنقول عن أبى الفضل الشيبانى ، مأخوذ عن رجال طبيى النويا ليس من الضرورى ذكر أسمائهم (المجلسى فى « بحار الأنوار » ص ٦٤١ س ١١ من أسفل) . وقد أقام أبو الفضل محمد بن عبد (الله بن) المطلب

الشيواني ، وهو محدث شيوعي بغدادى مشهور (المامقانى برقم ١١٠٠٠ ؛ الخطيب ص ٦٠ ص ١٤٥ [ابن مجاهد] ؛ ص ١٤٦ [الأزهرى]) بين سنة ٣١٢ وسنة ٣١٨ فى مُعَلَّسَايا (وهو إسم سريانى معناه : إهداء ؛ وهى بليدة فى شمال الموصل) ابتغاء أخذ الأجازة بكتب عالم من غلاة الشيعة لجأ إلى هناك بعد طرده ، واسمه محمد بن على الشلمغانى ، الشهيد ، مؤسس فرقة العزاقرية ، الذى أعدم حرقاً فى بغداد فى ٢٩ ذى القعدة سنة ١٣٢٢هـ / ٩٣٤ م (الفجاشى ، ٢٦٨) . ولما كنا نعرف أنه ألف كتاباً فى المباهلة فمن المؤكد أن المقصود هو كتاب الشلمغانى هذا ؛ ومن هنا يفهم لماذا لم يشأ ابن أشناس ولا الرضى الطوسى (المتوفى سنة ٦٤٤هـ / ١٢٦٦ م ؛ ورد فى « إقبال الأعمال » ومن ثم نقله المجلسى ؛ ووصفه اشتر وطمان فى كتابه « الاثنا عشرية » ص ١٣٢) أن يذكر اسمه . وقد ورد النص فى « بحار الأنوار » للمجلسى فى الجزء السادس من ص ٦٤١ إلى ٦٥٣ .

وهاك تحليلاً مختواه :

فى الوقت الذى بعث فيه النبى بكتبه إلى قيصر وكسرى ، بعث صهيياً وعتبة بن غزوان وعبد الله بن أبى أمية وحضيراً برسالتهم إلى نصارى نجران . فعقد بلحارث المشهورون بالشجاعة اجتماعاً عاماً لليمنيين (منذج ، وعك ، وحير ، وأنمار (ص ٦٤٢) وسبأ) فى الكنيسة . فتكلم كرز بن صبره الحارثى داعياً إلى الهجوم على يثرب ومذكراً بهجمات رابى وأبرهة ؛ لكن الزعماء الثلاثة هدأوه . فاعترض كرز قائلاً : أعلينا إذن أن ندفع الجزية ؟ هنالك اقترح زنديق مسيحي من الحيرة ، هو أبو سعاد جُهير بن سراقاة البارقي ، عقد محالفة (تشمل من بيزنطة حتى الدول المسيحية الخمس فى السودان) لهزيمة محمد وجعل نجران مركزاً للحج أرفع من الكعبة ؛ فوافق جمهور الحاضرين على هذا الاقتراح . لكن ضيفاً (جنيباً) هو الحارث بن أنال الثعلبى البكرى ذكرهم بأن المسيح فى وصية لشمعون بن يوحنا قد خبر بمجيئ نبي اسمه أحمد . فتهاشم العاقب (ص ٦٤٣) والسيد — وكانا يعرفان ذلك ، لكنهما كانا يريدان كتم هذا الخبر عن الشعب حتى لا يفقدوا مركزيهما — تهاهما مع الحارثة :

أحمد هذا ، ألا يمكن أن يكون هو مسيلة أو محمد ؟ (ص ٦٤٤) لكنهما لم يجرؤا على التمسك بهذا الرأي . بعث محمد إلى الناس كافة ؟ ألم ينبيء المسيح بمجىء نبيين (لأنبيى واحد) ، والثانى جذع لأسرة ملكية ؟ فاعترض الحارثة بأنه لن يكون غير نبى واحد (ص ٦٤٥) ، فأجاباه بأن أبناء محمد ماتوا (يذكر السيد « الزاجرة » وهى كلمة سريانية معربة) . فالتفت الحارثة (ص ٦٤٦) إلى الأسقف (المجلس الرابع فى اليوم الرابع) وحمله على دعوة الناس لقراءة « الجامعة » (مجموعة من التنبؤات) ، (هنا إسناد ناقص : « فحدثنى رجل صدق من النجرانية ، ممن كان يلزم السيد والعاقب » . فقرئ من « الجامعة » (ص ٦٤٧) :

١ - « صحيفة آدم » ، الفصل الثانى .

٢ - و « صحيفة شيث » وفيها يحيب آدم على السـؤال عن خير البرية فيقول « قرأت على العرش بعد الشهادة ومحمد « فلان : (= على) صفو الله ، وفلان (= الحسن) خيرة الله ، وفلان (= الحسين) أمين الله » (ص ٦٤٨) .

٣ - و « صلوات إبراهيم » (الذى يشاهد محمداً وعلياً والاثنى عشر نوراً المنبئة من فاطمة) .

٤ - و « توراة » موسى وفيها تنبؤ بمجىء محمد ؛ وابنته مباركة وسيدى شبيهين بإسماعيل واسحق .

٥ - « أناجيل عيسى » ؛ وفيها تنبؤ بمجىء أحمد ، وأنه ستكون له بنت مباركة تلد ولدين ، وتنبؤ بالشجرة « طوبى » (= على) التى تظل كل المختارين (مقتبسة من المفتاح الرابع من « الوحى إلى المسيح » ؛ قارن الصنعانى حيث « المصباح » الرابع فى نفس الكتاب يجعل عيسى يقول عن محمد « سهرك على أمك » وعن فاطمة « ضرة مريم فى الجنة ») . فتأثر السيد والعاقب بهذه النصوص وقررا إرسال وفد إلى المدينة (ص ٦٤٩) وهذه الرواية تتابع الحديث المشهور عن وصول الوفد ، والمناقشة (القرآن سورة آل عمران آية ٤٣) واقتراح المباهلة (سورة آل عمران آية ٥٤) ، لكنها تفضل ، اعتماداً على الصنعانى ،

مناظر الكساء ؛ فحينما يريد السيد والعاقب أن يتقدما نحو الخمسة المحمدية ، ومنها الأطفال الخمسة : صُبغة ، ومحسن ، وعبد المنعم ، وسارة ، ومريم ، تتجلى علامات سماوية تحدث الاضطرابات في نفوسهم ، فيسرع أخو الأسقف ، وهو أبو المثنى المنذر بن علقمة (ص ٦٥٠) ليحذرهم من الخطر الداهم (« الوحي^(١) يا إخوتي ») فيطلبون منه أن يسأل محمداً المصالح^(٢) ، فيجيب محمد بأن علياً هو الذي يحدد الشروط « برأيه » (٢٠٠٠ حلة و ٢٠٠٠ دينار سنوياً) ؛ فيوافق محمد ، ويوافق وفد نجران ، ويدعن . وحينما يعود محمد إلى مسجده ينزل جبريل ويخبره بأنه لو تمت المباهلة تحت الكساء لدمرت (نار تاجيج) كل ما في العالم . فيسجد محمد شكراً لله ، ويرفع ذراعيه حتى يكشف عن إبطيه ، ويروى لأهله زيارة جبريل .

وإذا قارنا رواية الشلمغاني برواية الصنعاني نجد أن الأول — وقد اعتمد في الخاتمة على الثاني — قد أضاف أمرين (تكليف على بوضع شروط المصالحة ؛ وجبريل يخبر محمداً بأن موسى وهارون (مع شَبْر وشُبَيْر ابنيه) قد باهلا قارون قفضى عليه) . والشلمغاني يستبعد سلمان ، لأنه من فرقة عينية ؛ لكنه يذكر جبريل لأن غرضه في هذه الرسالة ليس لخاصة الأتباع بل لعامة الناس .

٧ — تحليل الفصل الخاص بالمباهلة في الطقوس النصيرية

في كتاب « مجموع الأعياد » لميمون الطبراني (المتوفى بعد سنة ٤١٨ هـ) فصل عن هذا الاحتفال (ورقة ٦٨ أ — ١٧٠) الذي يقام في ٢١ ذى الحجة . وهو رواية عن الإمام الباقر عن جده الحسين . وفيها يرد أن المدينة اضطربت عند إعلان مباهلة النبي ؛

(١) [أى البدار والامراع يا إخوتي] .

(٢) لماذا لم يوافق النصاري على المباهلة ؟ لأنهم أحفاد شهداء حمير (في سنة ٣٥٢٣) ولهذا فليس الأمر أمر جن ولا كفران . ولماذا لم يعرض محمد حتى النهاية ؟ وفقاً لما ورد في سورة المائدة (الآية ١١٦) سيحكم المسيح نفسه ، فيمكن تأجيل الفصل في النزاع حتى يعود ، وعوده قريب قرب يوم الساعة .

واستولى القلق على الصحابي أبي دُجانة سمالك بن خَرْشَة (١) الأنصاري فخرج يسأل عليها ،
فلقى الحارث بن اسحق ، الزعيم النجرائي ، الذي أخبره بأنه واثق في حكم الله ، مما زاد
من قلقه ؛ وعند فاطمة علم أنهم ذهبوا إلى البقيع ، عند الكنيب الأحمر (٢) ، في مواجهة
القبة العتيقة . وهناك وجد جماعة مؤلفة من خمسة أشخاص (عبد الله بن رواحه ، عثمان
بن مظعون ، أم سلمة ، محمد بن أبي بكر ، ومحمد بن أبي حذيفة) يجلسون مع سلمان .
فسألهم : ماذا تفعلون ؟ فأجابوا : سترى . هنالك رأى أبو دُجانة النجرائيين الأحد عشر
وعلى رأسهم الحارث بن إسحق وشهاب بن أبي تمام قادمين ، ولاحظ أن ابن رواحة رفع
يده بالدعاء ناحية الكنيب وقد انبثق عليه حينئذ بروق ؛ ثم لما تفرقوا شاهد محمداً ،
وعلياً ، وفاطمة ، والحسن ، والحسين ، وسلمان . فارتد إلى جماعته فشاهد فيها سلمان
(مزدوجاً) مع ابن رواحة ورفاقه . فسقط أبو دُجانة على الأرض ، ونادى سلمان قائلاً :
يا باب كل حكمة ، ودليل كل ضال . . . علمت ما كان ينقصني أيها الحكيم . وفي تلك
الآناء وصل النجرائيون إلى الكنيب ونادوا أبا دُجانة : تعال إلى سيدك وأسرته ؛
وتكلموا وأجابهم ابن رواحة من مكانه على شكل نور . ونجاة شاهد ابن رواحة وسائر
الموالى لابسين الكساء القطواني . وشجع النجرائيون بعضهم بعضاً للدخول في المباحلة ؛
وتقدموا ثم تراجعوا ثلاث مرات مدهوشين . وأنشد رئيسهم شهاب ستة أبيات ليقول
فيها إنه لا يجرؤ على الدخول بعد في المباحلة لأنه تعرف في هذه الأنوار الإلهية (= خمسة)
تحت الكساء : المسيح (= محمد) ، وأباه (= سلمان) ، وأمه (فاطمة = مريم) .
فسجدوا وصلوا ؛ وأنشد الحارث ثلاثة أبيات يقول فيها إن هذا هو التجلي العاشر للمسيح
منذ الصعود . ومدوا أيديهم . وخرج شهاب من تحت الكساء وأنشد ثلاثة أبيات يقول
فيها مخاطباً النبي : يا محمد ! لن نباهلك ، نحن نرجو وجهك ، ثم صاح : يا محمد ، عليك
بالإحكام إلى قضاء أرضيين ، فإن القضاء السماويين للوجودات السماوية ؛ ثم ابتعد ،

(١) [قرأه المؤلف: خرشنة والصواب: ما أثبتنا كما في «لسان العرب» تحت خرش، و«الاستبصار»
لابن عبد البر ١ ص ٦٥١ — المترجم]

(٢) قارن ابن عربي : «الفتوحات المكية» ص ٣٨٩ ، ٤٧٤ ؛ وقارن سورة المزمل

وأُشد ثلاثة أبيات يقول فيها إنه في التجلي الإلهي عيسى وأحمد واحد، ومضى وهو مؤمن^(١) ويضيف أبو دُجانة أنه عاد فرأى سلمان تحت الكساء مع الموالى، وابن رواحة فخور بذلك مما أذهل أبا دُجانة. لكن سلمان وابن رواحة يواسيانه، ويقرر أبو دُجانة ألا يخاف شيئاً بعد ذلك حتى قيام الساعة.

٨ - مراجع

المصادر العربية الرئيسية عن المباحلة جمعها أبو جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (المتوفى سنة ٥٨٨) في كتابه «مناقب آل أبي طالب» (طبعة بمبای سنة ١٣١٣ هـ - ٤ ص ٢٨ - ٣٠)، ثم جمعها خصوصاً الرضى الطوسى (المتوفى سنة ٥٦٦ هـ) في «إقبال الأعمال» و«سعد السعود» (وقد نقل عنهما المجلسى، المتوفى سنة ١٠٧٠ هـ) في «بحار الأنوار» - ٦ ص ٦٣٩ - ٦٥٧ الذي استفاد - من خلال أشناس (المتوفى سنة ٤٣٩ هـ) من رسالة الشافعى، وخصوصاً «تفسير ما أنزل من القرآن في أهل البيت» لمحمد بن عباس بن مروان بن مهييار البزاز الملقب بابن الحجام (المتوفى بعد سنة ٣٢٣: النجاشى، ٢٦٨). وراجع أيضاً لأبى الفرج الأصفهاني، «كتاب الأغاني» - ١٠ ص ١٣٦ - ١٣٧.

وفي اللغات الأوروبية ينبغي الرجوع إلى: ليونى كيتانى: «حوليات الإسلام» - ٢ ق ١، سنة ١٩٠٧، ص ٣٥٠ - ٣٥٣؛ و. لامانس: «خلافة يزيد الأول»، سنة ١٩٠٩، ص ٣٢٩ - ٣٦٩؛ ومحمد حميد الله: «وثائق عن الديبلوماسية الإسلامية» سنة ١٩٣٥ ص ٧٨ - ٨١.

ومن بين المؤلفين الشرقيين المعاصرين: محمد أمين غالب الطويل: «تاريخ العلويين»، اللاذقية سنة ١٩٢٤ ص ٧٤ - ٧٥؛ مولانا محمد على: «النبي محمد»، لاهور سنة ١٩٢٤ ص ٢٢٤ - ٢٢٥؛ محمد حسين هيكل «حياة محمد»، سنة ١٩٣٥ ص ٢٠٣؛ محمد أحمد جاد المولى: «محمد، المثل الكامل»، سنة ١٩٣٧ ص ٢٠٨.

(١) بحسب الحديث القائل أن بعض وجهاء النصارى اعتنقوا الإسلام، وهذا كان بعد ذلك بقليل.
(٢) قمت بدراسة عن صورة مصفرة من القرن الرابع عشر تصور المباحلة في كتاب «الفن الإسلامى» بإشراف A. U. Pope ١٩٢٩ و - ٥ لوحة ٨٢٥. وفيها نشاهد ثلاثة نصارى فقط في مواجهة الخمسة المحمديين؛ فارن الثلاثة في مواجهة الخمسة المتناسخين، في الأدوار من ٤ إلى ٨ عند النصيرية (نيبور، «رحلات» في ٢ ص ٤٤٠ - ٤٤٤).

فهرس الاعلام

(١)

ابن شيه السدوسي : ٢٣، ٢٠

٢٤

ابن طاووس : ١٥

ابن طفيل : ١٢٦

ابن عباس : ٣٢ ، ٤٥

ابن العبري : ١٣٥

ابن عبد البر : ٢٣

ابن عبد الحكم : ٢٨

ابن عبد ربه : ٣٦

ابن عري : ١٩ ، ٨٦ ، ٨٨

٩٠ ، ١١٤ ، ١١٥

١١٦

ابن عساكر : ٣٥ ، ٤٨

ابن عطاء : ٧٢ ، ٧٦ ، ٨١

٨٥

ابن عقدة : ٥٣

ابن عقيل : ٨٢

ابن عمر : ٧٧

ابن عمرو : ٢٣

ابن عمويه السهروردي : ٣٠

ابن عيسى القناني : ٧٢

ابن عيينة : ١٦

ابن فاثك : ٦٨ ، ٧٧ ، ٨١

ابن القرات : ٦٦ ، ٧١ ، ٧٢

ابن قتيبة : ٢٤ ، ٢٧

ابن القداح : ١٩

ابن كثير : ١٨

ابن مسعود : ٢٥ ، ٤٣

ابن المسلمة الوزير : ٨٥

ابن المعتز : ٧١

ابن ملجم : ٣٩

ابن منده : ١٣ ، ١٩

ابن نصير : ٢٩

ابن نوبخت : ٦٦

ابن تيمية : ١٠ ، ٢٨ ، ٣٨

٣٩ ، ٤٣ ، ٥٤ ، ١١٤

١٢٤ ، ١٣١

ابن جريج : ١٧

ابن جمهور : ٤١

ابن الجوزي : ٣٧ ، ٤٨

ابن حجر : ١٠ ، ٢٣

٢٦ ، ٢٨ ، ٥٥

ابن الحداد : ٧٧ ، ٨٠ ، ٨٥

ابن حزم : ٣٩

ابن حنبل : ٢٣ ، ٧٥ ، ٤٣

٥٣ ، ٦٣

ابن الحنفية : ٤٠

ابن خفيف : ٨١ ، ٨٢ ، ٨٧

ابن خلكان : ٩٧

ابن رجب : ٤٦

ابن رستم : ٥٢

ابن رقيقة : ٩٩

ابن رميح : ٤٦

ابن روح النوبختي : ٧٩ ، ٨٠

ابن زينب النعماني : ٤٦

ابن سبأ : ١٩ ، ٢٤ ، ٥٣

ابن سبأ الهمداني : ٢٨

ابن سبعين : ٨٣ ، ٨٨ ، ١٣٠

ابن سريج : ٧٠ ، ٧٢ ، ٨٥

ابن سعد : ٥ ، ١٣ ، ١٧

٢٠ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦

٥١ ، ٥٢ ، ٥٣

ابن سلمان : ٨

ابن سليم : ٧٦

ابن سنان : ٤١

ابن سينا : ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٠

١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٢٦

١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٤١

١٤٣

آدم عليه السلام : ٣٦ ، ١٥١

أبان بن تغلب : ٢١

إبراهيم عليه السلام : ١١ ، ٤٠

٤٣ ، ٤٤ ، ١٥٤

إبراهيم (الإمام) : ١٨

إبراهيم بن الحكم الفزارى : ٥٣

إبراهيم الثقفى : ١٨

إبراهيم النخعي : ٨٦

أبرقلس : ١٠١ ، ١١٠

١١٢ ، ١١٣

ابن أبي البغل : ٧١

ابن أبي الحديد : ٢٠ ، ٣٢

٣٥ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٣

٥٤ ، ٥٥

ابن أبي الخير : ٧٤ ، ٨٦

ابن أبي الساج : ٧٩

ابن أبي أصيبعة : ٩٧ ، ٩٩

١٠٩

ابن أبي قرة : ٢٦

ابن أبي القرات : ٨٠

ابن الأثير : ٤١

ابن اسحاق : ٣٣

ابن اسماعيل : ١٩

ابن بابويه : ١٣ ، ٣٦ ، ٣٨

٥٥

ابن باكويه : ٨٧

ابن بشير الأسدي : ٣٥

ابن البطريق :

ابن بريدة : ٥٢

ابن بهلولان : ٧٧

ابن قنرى بردى : ٢٤

- ابن هبان : ١٠ ، ٢٦
 ابن هشام : ١٧
 ابن الوليد : ٣٩ ، ٤٦
 أبو اسحاق السبيعي : ١٣
 أبو اسحاق كازروني : ١٠
 أبو الأسود الدؤلي : ١٧
 أبو اليخترى : ١٧
 أبو بكر بن مجاهد : ٧٦
 أبو بكر الرقي : ٧١
 أبو بكر الصديق : ٢٠ ، ٢٢ ، ٣٧ ، ٣٤
 أبو بكر الماذرائي : ٧١
 أبو الجارود : ٤٩
 أبو جعفر الطوسي : ٤٨
 أبو حاتم الرازي : ٤١ ، ٤٧
 أبو حامد الفزالي : ٨٢
 أبو حرب : ١٧
 أبو الحسن البلخي : ٨١
 أبو الحسين الأشثاني : ٧٧
 أبو الحسين بن بسطام : ٧٥
 أبو حيان : ٣٢
 أبو الخطاب : ١٩ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٨
 أبو دجاجة : ٣٤
 أبو الدرداء عويمر الأنصاري : ١٦
 أبو ذر الفقاري : ١٥ ، ١٦ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٩
 أبو ربيعة : ٥٢
 أبو سعيد الخدري : ٢٥ ، ٥٢
 أبو سلمة بن بن عوف : ٥٢
 أبو صالح بازان : ٣٢
 أبو طالب : ٤١
 أبو طالب المكي : ١١٦ ، ١٢٤
 أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي : ٥٢
 أبو الطيب المتنبي : ١٣٠
 أبو الضبيان : ٥١
 أبو العباس بن عبد العزيز : ٨١
 أبو العباسي المرسى : ٦٩
 أبو عبد الله : ٩
 أبو عبيدة : ٥٣
 أبو عبيدة زنجويه : ٢٤
 أنو عثمان الهندي : ٥٢
 أبو الملاء المصري : ٥٥ ، ٨٥
 أبو علي الرازي : ٤٨
 أبو علي الفارسي : ١٤٠
 أبو عمران الجوني : ٥١
 أبو عمران عبد الملك بن حبيب الأزدي : ٢٠
 أبو عمر الحمادي : ٧٦
 أبو عمر القاضي : ٨٠
 أبو القاسم القشيري : ١٤٠
 أبو قدامة نيمان البكري : ٥١
 أبو قرة الكبيدي : ٢٣
 أبو مخنف : ٥٣
 أبو مسلم الخراساني : ١٨ ، ١٩
 أبو مسلم (مولي زيد بن صوحان) : ٢٩
 أبو المعالي : ٤٣
 أبو نعيم الأصفهاني : ١٣ ، ١٤ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٥٢ ، ٥٥
 أبو هريرة : ٥١
 أبو وقاص السدي : ٥٢
 أبو يزيد البسطامي : ٨٣ ، ١٣٦
 اتسلر : ١٠١
 اتشكوفسكي : ١٤٠
 أحمد الأحسائي : ٥٦
 أحمد أغا أو غلي : ١٩
 أحمد أمين : ١٩
 أحمد بن عباس الزيني : ٧١
 أحمد بن علي التجاشي : ٥٠
 أحمد البلخي : ٨٢
 أحمد الفزالي : ٨٨ ، ٩٧ ، ١٣٢
 أخو صعلوك : ٧١ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ٧٦
 أرسطو : ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١٢ ، ١٣٢ ، ١٤٥
 أسنغ : ١٨ ، ٥٢
 الاستراباذي : ١٨ ، ٣٥ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥٤
 إسرائيل : ٤٣
 أسعد آباد : ١٠
 اسماعيل بن جعفر : ١٩
 اسماعيل بن محمد حافظ الأصفهاني : ٥٥
 اسماعيل حقي : ٣٩
 اسماعيل السدي : ١٣
 اشهر نجر : ٥٧
 اشبيس : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٠ ، ١٣٢ ، ١٣٤
 الأشعري : ٣٧ ، ٤١ ، ٤٧
 الإصطخري : ٧١
 أغاثا ديموس : ١٠٥
 أفريدون : ١٠٦
 أفلاطون : ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١١٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥
 اكهرت : ١١٤
 إلياس — عليه السلام : ٩٠
 أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع البصري : ٦٥
 أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر : ٣٠
 أم هانيء : ٢٧
 أنباذقاس : ١٠٥ ، ١١٢
 أنتونيا : ٤٠
 أورزبه بن مرزبان : ١٣
 أورنجزيب : ٨٧
 ايدكسوس السكينيدي : ١٠٢
 ليفانوف : ١٢ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٥٣

(ب)

- باقر : ١٧
 ياول كراوس : ٥٣ ، ٩٨ ،
 ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٢٢ ،
 ١٣٦ ، ١٣٤
 محمدا سرجيوس : ٩ ، ٣٣
 البخاري : ١٠ ، ١٦
 براون : ٢٧ ، ٣٠
 البرقي : ١٨
 بروكلمن : ٩٧
 بريدة الأسلمي : ٣١ ، ٣٤
 پرشتر : ١٠١
 البغدادي : ٥٢
 البقلي : ٨٦
 البلاذري : ٢٠ ، ٢٧ ، ٣٦ ،
 ٤٤ ، ٥٢
 بلال الحبشي : ٧ ، ٣١ ، ٤٢
 بلج : ٥٦
 البلعمي : ٧١
 بلوشيه : ١١
 بهزاد : ٨٧
 بوايه : ٦١
 بزر جهر : ١١٢
 بواسيه : ٦٢
 بول : ٥ ، ١٤
 پولتي : ٦١
 البيروني : ٤٤ ، ٨٤ ، ١٤٦

(ت)

- الترمذي : ٣٤
 التري : ٧٧
 تميم الداري : ٩
 تور أندريه : ١٤٠
 تورننج : ١٤ ، ٣١ ، ٥٧

(ث)

ثروان بن ملحان : ٥١

(ج)

- جابر بن حيان : ٣٦ ، ٤٩
 الجاحظ : ٣٣ ، ٣١ ، ٤٢ ،
 ٤٥ ، ٥٣
 جارود بن المنذر : ٢٩
 جالتون : ٦١
 جاماسف : ١١٢
 جان دارك : ٧٥ ، ٨٤
 جبرائيل : ١٣٨ ، ١٣٩ ،
 ١٥٠ — ١٥٥

ج . تيون : ٦١

الجرافيني : ٥٠

جرومن : ٢٧

جرير بن المغيرة : ٢٠ ، ٢١

جعفر بن منصور : ٤٢

جعفر الصادق : ١٩ ، ٣٠ ،

٤٦ ، ٤٨

جلالز : ٤٦

جلال الدين الرومي : ٨٨

الجديد : ٦٥

جوتسي : ٦١

جولد كسيهر : ٥ ، ٢٨ ،

٣٢ ، ٣٦

جونفسبرج : ١٣٥

جويدي : ٢٩

جبيته : ١٦

الجيطالي : ٤٣

(ح)

- الحارث : ٢٥
 الحارث الهمداني : ١٨ ، ٥٢

حافظ - الشاعر الفارسي : - ٨٩

حافظ الأصفهاني : ١٣ ، ١٧

الحاكم : ٢٦

حامد بن العباس : ٧٢ ، ٧٤ ،

٧٥ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩

حبان : ٢٧

حبيب بن أبي ثابت : ٢٠ ،

٣١ ، ٣٢ ، ٥١

حبيب الراعي : ٣٠

حجر : ٣٥ ، ٥٢

حذيفة : ٣ ، ١٦ ، ٢٥ ،

٤٤ ، ٥١

حريز : ١٨

حسان بن ثابت : ٤٥

الحسن بن سالم : ١٢٤

الحسن بن علي : ٣١ ، ٣٧ ،

٤٣ ، ٤٨

الحسن البصري : ١٨ ، ٣١

الحسين بن حمدان : ٧١ ، ٧٩

الحسين بن عبد الله : ٥٠

الحسين بن علي : ٢٣ ، ٣١ ،

٣٧ ، ٤٥ ، ٤٨

حسين بن محمد : ١٠

حسين بن منصور : ٦٣

حسين بيقرا : ٨٧

حسين شاه - السلطان : - ٨٧

الحسين المروزي : ٧١

حكيم سنائي : ٨٦

الحلاج : ٤١ ، ٥٣ ، ٥٩ ،

٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ،

٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٠ ،

٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ،

٧٦ — ٧٩ ، ٨٠ ،

٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ،

٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ،

٨٩ ، ٩١ ، ٩٩ ، ١٠٣ ،

١٠٦ ، ١١١ ، ١١٤ ،

١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٢ ،

١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ،

(س)

سار وهرتسفلد : ١٣ ، ٥٧
 سالم بن أبي حفصة : ٥٢
 سالمون بينس : ١٠٢
 السبيعي : ١٥ ، ٢١ ، ٢٩
 السدي : ١٥
 سر هندي : ٨٨
 سعد بن عبادة : ١٤
 سعد بن مالك : ٢٥
 سعد بن مسعود : ٢٥
 سعيد بن نمران : ٢٥ ، ٢٧
 سفيان : ٢١
 سلمان بن أبي ربيعة : ٢٤
 سلمان باك : ٣
 سلمان الجهنى الأصفهاني : ١٠
 سلمان الفارسي : ١ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩
 ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧
 ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥
 ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣
 ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤
 ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٤ ، ٥٦
 سلمان القرظي الأصفهاني : ١٠
 السلمي : ٣٤
 سليمان بن الحلاج : ٨٣
 سليمان (عليه السلام) : ٤١ ، ١٢٦ ، ١٥٢
 سليمان الكبير : ٨٧
 سليم بن قيس : ٢١ ، ٥٤
 سماك بن حرب : ٢٦ ، ٥١
 السمعي : ٤٠
 السمطاني : ٨٨

(ذ)

الذهبي : ١٩ ، ٢٤ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٨٧

(ر)

رتر : ٥٦ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٩
 ١٢٠ ، ١٢٦ ، ١٣٥
 رشيد الدين الوزير : ٨٨
 رشيد الهجري : ١١ ، ٥٢
 رونقيه : ٦١
 روح من زرارة الخارثي : ٤٤
 روز : ٣٠
 روز بهان البقلي : ٨٨
 ريتسشتين : ١٠٢

(ز)

زاذان الكندي : ٥٢
 الزبيدي : ٨٧
 الزبير بن العوام : ٣٥
 زرادشت : ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٧
 زرارة : ١٨ ، ٣٥ ، ٥٣
 زكي باشا : ٢٤ ، ٥٨
 الزنجاني : ٣٠
 الزهاوي : ٨٥
 زهرة : ٢٧
 زبولد : ٣٧
 زيد بن ثابت : ٤٤
 زيد بن صوحان العبدى : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩
 زيد الجهنى : ٥٣

١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٤٠

الحلي : ٣٥
 حمد بن الحلاج : ٨٣
 حمد الله مستوفى : ٥٥
 حمد القناني : ٦٧ ، ٧١ ، ٧٢
 حمزة : ٣٧
 حوشب البرسمي : ٤٠

(خ)

حاكي خرساني : ٣١
 خالصة : ١٤
 الخثعمي : ١٥ ، ١٨
 خديجة : ٤٤
 الخراز : ١١١
 الخصبى : ١٤ ، ٤٢ ، ٤٨
 الخضر - عليه السلام - : ٤١ ، ٩٠ ، ١٢٦
 الخطيب البغدادي : ١٠ ، ١٣ ، ٢٣ ، ٨٥ ، ٨٧
 خفاجي : ٨٨
 خليفة المصفرى : ٢٤

(د)

دربلو : ٥٧
 دمقيوس : ١٠١
 دى خويه : ٢٣
 ديدرنج : ٥٥
 دى ساسى : ٢١ ، ١١٧
 دى سلان : ٩٧
 ديسو : ٤٣ ، ٥٧
 ديل : ١١٣
 الدينورى : ٢٨

(ع)

عاصم بن ضمرة : ٣٢
 العباس بن عبد المطلب : ٤١
 عباسه الطوسي : ٨٦
 عيد الله الأنصاري : ٨٦
 عبد الله بن الزبير : ٢٥
 عبد الله بن سلام : ٣٣
 عبد الله بن عبد المطلب : ٤١
 عبدالله بن مكرم : ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠
 عبد الله بن مليل : ٥٢
 عبدالله بن وهب الهمداني : ٢٤
 عبد الله الزنجاني : ١٠٢
 عبد الرحمن القائم بن محمد
 ابن أبي بكر : ٣٠
 عبد الرحمن بن مسعود : ٢٩
 عبد القادر الكيلاني : ٨٨
 عبد الملك الحنظلي : ١٣
 عبده الجدلي : ٢٨ ، ٣٥
 عبيد المكتب : ١٣ ، ٥٢
 عثمان بن الأشهل : ١٤
 عثمان بن عفان : ١٥ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٣٧ ، ٤٧
 عثمان بن نهيك : ٤٢
 العجيمي : ٨٧
 عزاز : ٨٦
 عمر بن سعد القرطبي : ٧٢
 عز الدين بن غانم : ٨٨
 عزرا : ١٢٦
 العطوف (القاري) : ٨١
 العكبري : ١٠
 علي الأعماطي : ٨١
 علي بن أبي طالب : ٨ ، ١٠ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٣
 علي بن عباس الجراذيني : ٥٥
 علي بن عيسى : ٧١ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٠

شلنج : ١١٤

الشفهاني : ٣٩ ، ٧٤

شهاب الدين شاه الإسماعيلي : ٢١

شهاب الطوسي : ٨٦

الشهرزوري : ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨

١٣٠ ، ١٣٤

الشهرستاني : ٣٦ ، ٣٧ ، ٥٤ ، ٤٠

شهيد علي باشا : ١٣٦

شيدلة : ٨٦

(ص)

صبيغ بن عسل : ٢٨

صدر الدين الشيرازي : ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٣٣

صمصمة بن سوحان : ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٦

الصفدي : ٣٤

صلاح الدين : ١٠٠ ، ١٣٠ ، ١٣١

صهيب الرومي : ٧

الصولي : ٥٣

(ض)

ضابي* بن الحارث : ٢٨

الضبي : ٢٠

الضحاك بن مزاحم : ١٧ ، ٣٢ ، ٣٣

(ط)

طارق بن شهاب الأحس : ٥٢

طاووسي : ٣٤ ، ٨٧

الطبراني : ٣٤ ، ٣٨ ، ٣٩

الطبرسي : ٢١ ، ٤٨ ، ٥٦

الطبري : ١٩ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٣ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٥٢

الصنوسي : ٣٠

المهروردي المقتول : ٨٣ ، ٨٨ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧

٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤

١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢

١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨

١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥

١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١

١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨

١٣٩ ، ١٤٠

سهل بن حنيف : ٣٤ ، ٤٥

سهل القسري : ٦٤ ، ١١٦

السهيلي : ١٧

سوربانوس : ١١٢

سيبويه : ٦٣

السيرافي : ٧٠

سيمجور : ٧١

ميسار العنزي : ١٣

السيد العاملي : ٢١

السيد المرتضى : ٢١

(ش)

الشافلي : ٨٦

الشافعي : ٨٩

الشافلي : ٢١

الشبلي : ٦٦ ، ٧٦ ، ٨١

الصريف الرضي : ٥٣

الشتري : ٣٠

الشمعي : ٢٣

الشمراي : ٧٦

كوربان: ١٠٩، ١٣٤، ١٣٦
 كوزان: ١١٣
 كوسان دى برسيفال: ٧٥
 كياخسرو: ١٠٥، ١٠٦
 كيتانى: ٥٠، ١٥، ٢٨
 ٥٧، ٣٦
 الكشى: ٨٨

(ل)

لاانس: ٥، ١٥، ١٦
 ٢٨، ٤٤، ٤٥
 ل. ١٠. ماير: ٢٤
 لدفين دى سخيدام: ٩٠
 لقمان: ٤٧
 لوط (عليه السلام): ١٢٦
 ليس: ١٤٠
 لفي دلافيدا: ٥، ٥٣، ٥٨

(م)

مؤنس: ٧٥، ٧٧
 ماينداز: ١٠
 مابه بن بودخشان: ١٣
 ماكس ملر: ٨، ٩٧
 مارتين هيدجر: ١١٧
 مار: ٦١
 ماسيفيون: المقدمة ٩٦، ١٠٦
 ١١٤، ١١٦، ١١٧
 ١٢١، ١٢٢، ١٢٨
 ١٢٩، ١٣٠، ١٣١
 ١٣٦، ١٣٣
 المأمون: ١٠
 ماهان: ٢١
 متفوخ: ٤٠
 مجد الدين الجيلي: ٩٧
 المجلسي: ٤، ٥٥
 المحاسبى: ٤٦، ١١١

فلهوزن: ٥
 فنسنت: ٣٤، ١٣٥
 فيثاغورث: ١١٢

(ق)

عبد الباقي بن قاني: ٢٤
 قاسم بن سلام الأزدى: ٢٤
 القاسم بن محمد بن أبي بكر: ٣٠
 قبيصة العيسى: ٢٩
 قراتكين: ٧١
 قرثم الضبي: ٤٣
 القزويني: ٢٣، ٩٧، ٩٨
 القشيري: ٨٧
 قطب الدين الشيرازي: ١٠٠، ١٣٣
 قطن بن ابراهيم: ١٠
 القلانسي: ٨١
 القنائية آل بن وهب بن
 الجراح: ٦٦
 قتاد: ٨١، ٨٥

(ك)

الكازروني: ١٤
 كاظم رشتي: ٥٦
 الكرنباثي: ٧٢
 كسرى: ٣، ١٠٢
 الكشى: ١٥، ١٨، ١٩
 ٢١، ٣٤، ٣٥، ٣٦
 ٤١، ٤٨، ٥٤
 كعب الأحبار: ٣٣
 الكلبي: ٣٢
 كلود كاهان: ٩٧
 كلجان هوار: ٥٧
 الكليني: ١٥، ١٦، ٤٦
 كنت: ١٠٣
 الكتوري: ٥٤
 الكندي: ٣٣

على بن مهزيار: ١٣، ٥٥
 عماد الدين قره أرسلان: ٩٨
 عمارة العبدي: ٥٣
 عمر بن الخطاب: ٨، ١٨
 ٢٤، ٢٥، ٢٩، ٣٧
 عمر بن سهلان الساوي: ٩٨
 عمر بن الفرات: ٤٢
 عمرو بن أمية الضمري: ٣١، ٤٩
 عمرو الملكي: ٦٤، ٦٥، ٦٦
 عمار بن ياسر: ٣٤، ٤٥، ٤٩، ٥١
 عنبسه: ٤٧
 عوف الأعرجي: ١٣
 عيسى بندينجي: ٢٤، ٥٥
 عيسى الدينوري: ٨٠
 عين القضاء الهمداني: ٨٧، ٩٧، ١٣٢

(غ)

الغزالي: ٩٥، ١١٦، ١٣٥
 ١٤٠
 غزن بن جبريل التبريزي: ٣٥
 غسان بن زاذان: ١٠

(ف)

الفارابي: ٩٤
 فاطمة (الزهراء): ١٥، ٣٥
 ٣٧، ٣٨، ٤٤، ٤٥، ٤٨
 فخر الدين الرازي: ٩٧، ٩٨
 ١٠٨
 فخر الدين المارديني: ١٠٠
 الفرات بن أحنف الكوفي: ٥٤
 فرشادشور: ١١٢
 فريد الدين العطار: ٨٦، ٨٨
 فريد ليندر: ١٩
 فستفلد: ٣٧
 الفسوي: ٧٠

(هـ)

هارون (عليه السلام) : ٢١
الهجویری : ٣٤
هرمس : ١٠٥ ، ١٢٢
هروفتس : ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥
هشام بن حسان : ١٨
هشام بن الحكم : ٣٥ ، ٣٦
هشام بن السكلى : ٣٢
هلال الهجرى : ٢٥
الهمذاني : ٨ ، ٤٤
هيثم بن معاوية : ٤٢
هيكل (أحد الأشراف الهاشميين) :
٧١ ، ٨١
هيورا : ٨ ، ١٤ ، ٢١

(و)

الواقدي : ٢٤ ، ٢٩
وهبة العرنى : ٥٢
ويسمانس : ٩٠ - المقدمة

(ى)

ياقوت : ١٥ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٤
٢٧ ، ٣٤ ، ٩٧
يحيى بن أم الطويل الثمالى : ٣٥
يحيى بن الحارث : ٢٤
يزدان : ١٩٧
اليعقوبى : ٢٢
يوحنا : ١٢٩
يوسف بن أبي الساج : ٧٧
يوسف (عليه السلام) : ١٣٩
يوسف المزي : ١٠ ، ١٣ ؛
٢٤ ، ٣٤ ، ٥١ ؛ ٥٤
يوسف الهمذاني : ٣٠ ، ٨٦
يونس اليفطيني : ٣٥ ، ٤٣

المقداد : ١٥ ، ١٦ ، ٣٤
٣٥ ، ٣٧ ، ٤٣ ، ٤٩
المقدسى : ٧ ، ٢١ ، ٢٣ ،
٤١ ، ٤٥
المقرزى : ٢٩ ، ٢٩
مكدونلد (د. ب) : ١١٧
الملطى : ٣٥ ، ٣٦
الملك الظاهر : ١٣٠ ، ١٣١
المنصور : ٤٢
منصور بن الحلاج : ٨٣
موس : ٦١
موسى (عليه السلام) : ٤١ ،
٤٤ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ،
١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٨
الموفق : ٨١
ميرن : ١٣٦ ، ١٤١
ميمون القداح : ٤٢
مينورسكى : ٤١

(ن)

الناصر (الخليفة) : ٣١
نجم الطولونى : ٧١
النجم الرازى : ٨٨
النرماشرى : ٤٣
نزال بن صبره الهلالى : ١٧
نساو : ١٤٠
نصر بن مزاحم : ٥٤
النصراذى : ٨٦
نصر الفشورى : ٧١ ، ٧٥ ،
٧٧ ، ٧٧ ، ٨٨
نصر الدين الطوسى : ٨٣ ،
٨٨ ، ١٢٢
نعمان بن حميد البكرى : ٢٦
نعمان الوزير : ٧١
النوبختى : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤ ،
٣٦ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٥٣
نوح (عليه السلام) : ١٢٦
نيرج : ١٠٥
نيكولسون : ٣٤ ، ١٤٠

محمد (صلى الله عليه وسلم) : ١٤ ،
١٨ ، ٣١ ، ٣٣ ،
٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤١ ،
٤٥ ، ٤٩ ، ٤٦ ، ٦٥ ،
٧٣ ، ١٤٠ ، ١٥١ ،
١٥٣
محمد بن أبى بكر : ٣٠
محمد لإقبال : ٦١
محمد بن إسحاق البلخى : ٢٤
محمد بن جعفر (المقتدر) :
٧٢ ، ٨٠
محمد بن الحسن الطائى : ٥٠
محمد بن داود : ٧٠
محمد بن عبد الجليل : ٩٧ ، ١٣٧
محمد بن قدامة : ٢٠
محمد على : ٥٦
محمد يعقوب : ٥٠
المداثنى : ٣٠
المداثنى (أحد الدهاقين) : ٧١
مرازم المداثنى : ٤٨
مرجوليوت : ٩٧
مرسيليو فتشينو : ١٠٢
مريم (السيدة) : ١٥١
المستنصر : ٢٥
المستنير : ٤١
مسعود السجزي : ٨٧
المسعودى : ٤٢
المسيح (عليه السلام) : ٩ ،
٩١ ، ١٢٩ ، ١٥١
مشيرى : ٣٤
معاذ بن جيل : ٢٥٠
معاوية بن أبى سفيان : ٢٨
معدان السميطة : ٥٣
معصوم على شاه : ٢٥ ، ٣٠ ،
٥٦ ، ١٤٠
معمر : ٤١
المغيرة : ٤١
المفضل : ١٨
المفضل الجفنى : ٤٠ ، ٨٤
مفلج : ٨٧